الفلسفة الالمانية
والتصوف اليهودي

* الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي
* تأليف: يورغن هابرماس
* ترجمة: وتقديم نظير جاهل
* الطبعة الأولى؛ 1995.

* الناشر: المركز الثقافي العربي.

العنوان:
□ الدار البيضاء/ • 42 الشارع الملكي (الأحباس) • فاكس /305726/ • هاتف/ 303339 - 307651/.
• 28 شارع 2 مارس • هاتف /271753 - 276838/ • ص.ب./ 4006/ درب سيدنا.

□ بيروت/ الحمراء - شارع جان دارك - بناية المقدسي - الطابق الثالث.
• ص.ب/ 113-5158/ • هاتف/ 352826 - 343701/ • فاكس/00961-1-343701/.

يورغن هابرماس

الفلسفة الالمانية والتصوف اليهودي

ترجمة

نظير جاهل

المركز الثقافي العربي

تمت ترجمة نصّي هذا الكتاب عن النسخة الفرنسية الصادر عن دار غاليمار بعنوان:

Profils philosophiques et politiques, **Jurgen Habermas**

مقدمة المترجم

كيف حكم فكر التصوف اليهودي الفلسفة الغربية الحديثة؟ إن إجابة هابرماس عن هذا السؤال تدعونا إلى الكثير من التأمل. لقد أمنّت سيادة الميتافيزيقا في الغرب توازناً بين الدين والفلسفة قوامه التجاور والتضاد.

«إن الفلسفة والدين قد اكتفيا حتى هيغل بالاضطلاع بوظائف مختلفة». حيث كانت الفلسفة تركن إلى الحقيقة الدينية رغم نقدها لها.. ولكن بعد هيغل، بعد عصر الفلسفة الكلاسيكية، ماذا جرى؟ وأية علاقة هي التي قامت بين والفلسفة الدين؟

هذه العلاقة لا تظهر ولا تُفهَم إلا من خلال تتبع نفاذ الفكر اليهودي من الشرخ الذي أحدثه انهيار هذا التواصل المركب بين الدينْ والفلسفة في العصر الكلاسيكي. ولقد نفذ هذا الفكر انطلاقاً من ميزتين: التأويل والدعوة الصوفية الكابالية kabbale المتمحورة حول فكرة الخلاص.

فباسم شمولية العلم الحديث وتحوله إلى مرادف للفكر،

طوّع المفكرون اليهود الفلسفة لتصبح ظاهراً «نظرية معرفة»، أو ابستيمولوجيا:

«إن تفسير نصوص التوراة، سواء التفسير الحاخامي أو خاصة التفسير الكابالي، هو الذي أعدَّ طوال قرون الفكر اليهودي لممارسة التأويل من خلال التعليق والشرح والتحليل... أما انجذابه إلى نظرية المعرفة فيعود دون شك إلى أن هذه الطريقة توّفر شكلاً معقلناً لإشكالية صوفية ضاربة في القدم...».

أليس غريباً للنظرة الأولى أن تنبع ابستيمولوجيا العلوم الحديثة من الإشكالية الصوفية اليهودية الضاربة في القدم؟.. كان لا بد للطليعة اليهودية، كما يشير هابرماس، من القفز فوق حقيقة المجتمع الألماني الذي ارتطمت به، فوجّهت الفكر نحو العمل على ذاته، ولكن ما لا يلحظه هابرماس هو أن هذه اللحظة التأويلية العلماوية كانت ضرورية لتقدم الفكر اليهودي إيجابياً واحتلاله، من خلال مفهوم الخلاص الصوفي، ما تركه انحسار الميتافيزيقا من فراغ.

صحيح أن التصوف اليهودي اضطر للدخول إلى قلب الجامعة الغربية والاندساس في شرايين العلوم الاجتماعية وإلى التخلي عن الحقائق العقائدية الظاهرة، غير أن هذا التخلي لم يكن إلا مؤقتاً، لقد فكك الفكر اليهودي نفسه واقتحم الفكر الجامعي من زوايا متعددة، ثم لحم أجزاءه في الداخل، وإنه لمن المدهش فعلاً أن نتتبع مع هابرماس هذا التلاقي العجيب

بين وجودية روز نزويغ وماركسية بلوخ والتصورات الكابالية حول الخلاص وتكوّن الله وعزلته.

لماذا لا يربط هابرماس بين حركة التأويل وحركة الدعوة إلى الخلاص اللتين ميزتا اندفاع الفكر اليهودي لاقتحام الجامعة في الغرب؟

ألا يكّمل هابرماس، عندما ينقد علماوية الفلسفة ويدعو الفكر الفلسفي إلى التعاطي بشؤون المجتمع وتشكل الإرادة، الدعوة اليهودية إلى الخلاص. ألم يمهد تغييب الوجود الاجتماعي وراء الألاعيب اللغوية والتفّكر على الفكر لنفاذ الفكر الكابالي إلى دائرة العلوم الاجتماعية في الغرب؟

الصمت أبلغ من الكلام والتفكّر بالعلم يُلغي الفلسفة الكلاسيكية، والتفّكر على إسهام اليهود في تشكل الفلسفة يحجب تاريخ اليهود الحديث: يهود هابرماس هم أنبياء يدعون إلى السلام وقد تم القضاء عليهم، وهو يبكيهم في السبعينات وبعد سنوات على حرب حزيران 1967!

إنها مفارقة عجيبة مفارقة الداخل الغربي الذي يسلط علينا عنفه نحن «الخارج» الملغى من خلال ضحايا ماضيه الذين يصادرون اليوم مستقبلنا.

* *

إن الفكر الكابالي اليهودي قد حكم نظرية المعرفة والفلسفة الوجودية والدعوة الانسانوية الماركسية. مثل هذا الاستنتاج

حين يصدر عن مفكر بمقام هابرماس يثير فينا مشاعر غريبة ويطرح علينا أسئلة تبدو مزعجة بالنسبة للثقافة المحلية الحديثة... لماذا يدخل الفكر اليهودي الجامعة الغربية ويتسلل مرتاحاً إلى العلوم الاجتماعية فيما تنعت «بالأصولية» أية محاولة يقوم بها الفكر الإسلامي انطلاقاً من العرفان أو التصوف للإسهام في اشكاليات العصر الفكرية بوصفها انتهاكاً دينياً «لحرمات» الحداثة؟

ألا يدعو ذلك لإعادة التفكر والتدقيق بالهويات الفكرية؟..

* *

لقد قمنا بترجمة مقالتي جورغن هابرماس: «ما الفائدة من الفلسفة؟» و «الفلسفة المثالية الألمانية واعلامها اليهود» بهدف إعادة التدقيق هذه بالذات... والأولى هي كناية عن مقدمة كتاب «وجوه فلسفية وسياسية»(*) فيما تشكل الثانية الفصل الأول من هذا الكتاب نفسه. وقد سمحنا لأنفسنا ترجمتهما بعد اقتطافهما من الكتاب لما تتضمناه من دقائق نظرية مهمة تجعلهما مستقلتين إلى حد ما عن الفصول التي تليهما والتي هي كناية عن كلمات لتكريم أو نقد أهم الفلاسفة الألمان الحديثيين ومعظمهم من اليهود من مدرسة فرانكفورت.

* *

(*) Profils philosophiques et politiques, Jurgen Habermas

ما الفائدة من الفلسفة؟ لقد أجاب الفكر اليهودي الصوفي عن هذا السؤال على طريقته. كيف نجيب نحن، لنبلور إنّيتنا في قلب الإنسانية المعاصرة. إنها بالطبع ليست دعوة إلى الاقتداء بل للتأمل والتبصر.

بيروت في 11/آب/1994

نظير جاهل

ما الفائدة من الفلسفة؟

-1-

منذ حوالي تسع سنوات أجاب ادورنو Adorno عن سؤال حول الفائدة من الفلسفة بالآتي: «بعد كل ما عرفناه عن الفلسفة ما يزال ممكناً أن نتحمل مسؤولية الخوض فيها، إلا أنه بات من المستحيل الآن أن تستمر بادعائها الموهوم بأنها تقتحم المطلق، لا بل عليها أن تقلع عن ذلك كي لا تخون منطلقاتها وتتاجر بفكرة الحقيقة السامية بأسعار رخيصة ، وهذا التناقض هو العنصر الذي يحكم حركتها»(1). وهو يشكل منذ وفاة هيغل العنصر المكوّن لأي فلسفة تستحق هذا الاسم.

وليس من باب الصدفة أن يتجه آدورنو، في سياق تفكره إلى طرح هذا السؤال: منذ نهاية الفلسفة الكبرى اكتنفت الحجب الفكر الفلسفي. والحقيقة أن أربعة أو خمسة أجيال من الفلاسفة نجوا من تنبوء ماركس بموت الفلاسفة واستمروا

---

(1) Th. W. Adorno, Eingriffe, Francfort-s/Main, 1963, P. 14.

على قيد الحياة وسط هذه الحجب. وما يبدو مهماً اليوم هو أن نسأل إذا ما كان الحس الفلسفي قد أخذ، مرة أخرى، شكلاً مختلفاً. فما سمّي بصورة ارتجاعية فلسفة «كبرى» بات من الماضي، واليوم يبدو أن الفلاسفة الكبار يواجهون هم أيضاً المصير نفسه. ورغم التخلي عن حس النظام والتناسق الذي يفترض أن يُديم، الـ Philosophia perennis، شهدنا خلال المئة وخمسين سنة الاخيرة، ثبات نمط من الفلسفة تجسد بأعلام للفكر (وبمؤلفين) يتمتعون بنفوذ عظيم.

أما الآن فيتضح أكثر فأكثر أن هذا النمط من الفلسفة المتمثل بعدة مفكرين من مشارب مختلفة قد بدأ يلفظ أنفاسه.

لم تكتسب ذكرى هيدغر Heidegger الرابعة والعشرين صفة الحدث العام، ولم تترك وفاة جاسبر Jaspers أي أثر يذكر. أما بلوخ Bloch فلم يثر على ما يبدو سوى اهتمام اللاهوتيين، فيما يترك آدورنو Adorno وراءه حقلاً مشوشاً. وأخيراً لم يكتسب كتاب جهلن Gehlen الأخير قيمته إلا بوصفة أساساً سيرة ذاتية، بالطبع هنا رئاية خاصة بألمانيا، رئاية اقليمية إلى حد ما. ولكننا نجد، إذا كنا لا نخطىء، أن الفلسفة قد وصلت حتى في البلدان الأنكلو ـ ساكسونية وفي روسيا، منذ عدة عقود إلى مرتبة البحث حيث يتم جماعياً

تنظيم التقدم العلمي - فيما لا تزال المجلة الرسمية المتخصصة[2] في ألمانيا تطالب في مقدمتها - منذ فترة طويلة بإدخال الفلسفة تحت عنوان «الأبحاث».

ليس في نيتي البكاء على ما حصل، إلا أن هذه الوضعية تجعلنا نكتفي بداية بالنموذج الألماني. والظاهرة التي تهمنا تبدو هنا جلية بصورة فريدة: تحوّل الذهنية التي كانت تتحرك، حتى الأمس في إطار الفلسفة التقليدية. إلا أني لا أهتم بهذه المسألة من أجل رؤية ارتجاعية تتوخى العِبرة. فما أهدف إليه من التفكّر هنا ليس نعي الفلسفة، بل استكشاف المهام التي تقع اليوم شرعياً على الفكر الفلسفي ليس فقط بعد نهاية التقليد الفلسفي الرفيع بل أيضاً، كما أتصور، بعد زوال نسق من التفكّر الفلسفي يرتبط بالأعلمية الفردية أو بألمعية هذا المؤلف أو ذاك.

أريد أن أنطلق من ملاحظات أربع استوحيتها من تفحّص مسار الفلسفة الألمانية خلال الخمسين سنة الأخيرة.

أ - ما يلفت بداية هو هذا التواصل المدهش بين المدارس والإشكاليات التأسيسية وتعدد المعطيات النظرية التأصيلية التي كانت تحكم الجدل الفلسفي خلال الخمسينات والستينات في البلدان الناطقة بالألمانية، إلى العشرينات. ويمكننا القول إنَّ

(2) Zeitschrift für philosophische Forschung.

خمسة تيارات فلسفية قد فرضت نفسها، في هذه الحقبة، بمواجهة أوحدية الكانطية المحدثة التي امتد نفوذها بعيداً خارج الحدود الألمانية: فمع هوسرل Husserl وهيدغر Heidegger نجد ظواهرية تتجه من ناحية نحو منطق استعلائي ومن ناحية أخرى نحو الأنطولوجيا.

ومع جاسبر Jaspers وليت Litt وسبرانجر Spranger فلسفة حول الحياة تعود إلى ديلته Dilthey وهي ذات صبغة وجودية من ناحية وهيغلية محدثة من ناحية أخرى. ومع شيلر Scheler وبلسنر Plessner (وإلى حد ما مع كاسيرر Cassirer أيضاً) انتروبولوجيا فلسفية، ومع لوكاش Lukàcs، بلوخ Bloch وبنجامين Benjamin وكورش Korsch وهوركهايمر Horkhcimer فلسفة اجتماعية نقدية تنحو إلى العودة إلى ماركس وهيغل. وأخيراً مع ويتجنستاين كارناب Carnap وپوپر Popperوضعية منطقية تدور حول نادي ڤيينا. ومنذ الحرب العالمية الثانية، أي بعد نفي وقمع هؤلاء الذين مثلوا القوى الحية في إطار الفلسفة الألمانية، لا نجد أي قطع مع هذه التقاليد. وأكثر من ذلك، فهناك ترداد لنفس الأشخاص والنظريات والمدارس من خلال تشكيلات وتيارات تستعاد مع بعض التعديلات الطفيفة.

أما الاستثناء الوحيد فيتمثل بالوضعية الجديدة التي تطورت وتفرعت، في هذه الأثناء، بصورة مثمرة فريدة لتصبح الفلسفة المهيمنة في البلدان الانكلو ـ ساكسونية، ثم عادت إلى ألمانيا

حوالي الخمسينات، لتُمارس بصورة غير مباشرة ومن الخارج نفوذاً كبيراً على الحلقات الفلسفية. وقد حقق المهاجرون من نادي ڤيينا نجاحات ملحوظة ولم يعد إليه أي منهم. إلا أنه من الممكن بسهولة تصنيف جميع هذه الشخصيات التي طبعت المشهد الفلسفي خلال العقدين الأخيرين في إطار تقاليد العشرينات: هيدغر Heidegger وجاسبر Jaspers، جهلن Gehlen، بلوخ Bloch؛ آدورنو Adorno، ويتجنستاين Wittgenstein وپوپر Popper.

ب ـ وهناك أيضاً عنصر آخر، يأتي ليدعم الطابع التواصلي لهذا التطور: تشخّص الشكل الذي ما يزال الفكر الفلسفي يظهر من خلاله. وليس صدفة أن يكون من السهل تحديد الظرف الذي تمر به الفلسفة من خلال أسماء اعلامها. وحتى أيامنا هذه تطور الفكر الفلسفي في إطار حيث لا يبدو نمط عرض الأفكار الفلسفية بعداً خارجاً عن دلالتها. أي إن الوحدة الفعلية بين العقل العملي والعقل النظري التي عبرت عن نفسها حتى الآن من خلال هذا الفكر المتشخص بالأفراد تتطلب أن لا يتم الاتصال على صعيد مضمون القضايا فقط، بل أيضاً على صعيد العلاقات الشخصية المافوق اتصالية. وفي هذا اللحاظ يمكننا أبداً أن نعتبر الفلسفة كعلم، وذلك لأنها ترتبط دائماً بشخص الفيلسوف بوصفه معلماً (ومؤلفاً). إنه لمن الملفت فعلاً أن نلحظ انطلاقاً من المقارنة مع الخارج، أن الفلسفة قد حافظت في ألمانيا على بعد خطابي حتى لدى

هؤلاء الذين انتفضوا ضد هذا المنحى باسم الفلسفة العلماوية(3).

والحقيقة أن نوعاً من ازالة التشخصن في ميدان الفلسفة ـ أو نوعاً من انفصال الفلسفة عن شخصية اعلامها ـ بدأ يسود عندنا أيضاً. وربما سيبطل هذا النمط الخطابي بعد بضع سنين فيما كان يعتبر أمراً بديهياً لغاية العقود الأخيرة.

إني أفكر هنا بالموقف الخطابي الذي يتبناه هيدغر Heidegger وجاسبر Jaspers وجهلن Gehlen وبلوخ Bloch وآدورنو Adorno عندما يعرضون أفكارهم ويفعّلونها وينشرونها سواء في الجامعة أمام طلابهم بصفتهم أساتذة أو أمام الجمهور المثقف أو بوصفهم صحافيين سياسيين أو حتى من خلال الإذاعات أو التلفاز.

وكما يتبيّن من حالة جاسبر ليس من الضروري أن يصيغ المفكر خطاباً متقناً وبليغاً رغم أن اختيار أمهات المفاهيم لا يحمل أبداً دلالة اصطلاحية ـ على ما هي عليه اللغة الألمانية الجامعية من جفاف ـ بل يمتلك أيضاً قدرة بيانية تصب في خدمة الاتصال غير المباشر. وربما يأتي زمن ليس ببعيد حيث تحل بالنسبة للجمهور الواسع النظرة التركيبية إلى العالم، أي نظرة العلم، مكان الفلسفة التي تشخصت حتى الآن بأعلام

---

(3) مثلاً: H. Albert, «Plädoyer fur Kritisehen Rationalismus» in C. Grossner et alii éd, Das 198, Jahrzehnt, Hambourg, 1969, P. 277-305.

نموذجيين ـ نظرة إلى العالم يقوم بعض المبسطين المتخرجين من صفوف مختلف الفروع العلمية أو بعض الصحافيين العلميين من ذوي الكفاءة بعرض تنويعات متجددة عنها.

ج ـ إضافة إلى أننا نشهد في ألمانيا ظاهرة بارزة تماماً وهي التركيز على الفاشية كواقعة تاريخية حديثة تبقى ذات أثر غير مباشر على تطور الفلسفة الألمانية. وتكتسب هذه الأوالية الموضوعية أهمية تجعلها تتحكم بالاستقطاب العام الذي يُميّز الجدل القائم. فمما لا شك فيه أن فلاسفة العشرينات وأوائل الثلاثينات يدخلون حُكماً في سياق تاريخ الفكر الذي سبق النازية ومهد لها. وليس بإمكانهم أن يتظاهروا بعدم الاهتمام بما حصل فيما بعد. وبعد 1945، على كل حال، لم يعد باستطاعة هؤلاء الذين اتخذوا موقفاً يدعي الحياد، إظهار البراءة. فمن حيث السيرة الذاتية يمكننا فصل بعض المنفيين (وبعض العائدين) مثل بلوخ Bloch وهوركهايمر Horkheimer وآدورنو Adorno عن مهاجري «الداخل»، (الذين تقلبوا بين ألوان متعددة) مثل جاسبر Jaspers وليت Litt ورواد النظام أو حلفائه المؤقتين مثل هيدغر Heidegger وفريير Freyer وجهلن Gehlen.

والحقيقة أن الارتهان لم يكن ليرمي بثقله على سيرة هؤلاء، أكثر من عشرين عاماً لو لم تظل مشكلة المسؤولية الفكرية غير المباشرة عن الجرائم السياسية، أو ما نتج عموماً من أحداث وآثار عن الفكر الفلسفي، مطروحة دون أن تجد

حلاً لها بوصفها مشكلة تأسيسية. وعدا النقاش الذي لم يفتتحه جاسبر إلا ليتخلى عنه سريعاً، والذي طال المسؤولية الجماعية لم يتساءل أي من المفكرين المعنيين حول علاقة السببية على الصعيد الأخلاقي بين مضمون العقيدة الفلسفية وبين ما قد تؤدي إلى شرعنته من تصرفات هؤلاء الذين يدعون الانتماء إليها، حتى بالنسبة لحالات تتصف بالحياد الواضح مثل روسو Rousseau أو نيتشه Nietzche. فإذا كان من غير الممكن أن نجعل الفيلسوف (أو أي مؤلف آخر) مسؤولاً «من الناحية الذاتية» كما يقال، عما نتج عن تعاليمه دون إرادته، فإن ما يترتب عن أي كتاب فلسفي من نتائج تاريخية لا يعتبر، من حيث إطاره الموضوعي، عنصراً خارجاً عنه (أو لأي مؤلف آخر). وقد يعطي التمييز الهيغلي بين الأخلاق وعلم الأخلاق أو المقولة الماركسية حول الوعي الزائف فكرة جيدة عن هذه المشكلة. ولكن ما العمل حين لا ينفصل وعي الكاتب الناتج عن سيرته عن وعي اتباعه الناتج عن ترجمتهم التأريخية لأفكاره وذلك رغم التفاوت الزمني واختلاف الوظائف الاجتماعية؟ ما العمل حين تتطابق العقيدة والممارسة المرتبطة بآثارها السياسية غير المتوقعة أصلاً، في الوعي التأمّلي العائد لشخص واحد وحين تصبح موضوعاً لاعادة تفكّر في لحاظ الممارسة المستقبلية؟ كيف يكون ممكناً أن يتبنّى الفيلسوف فكراً راديكالياً وعقيدة لها نتائجها السياسية دون أن يبالغ بتحمل مسؤولياته فيصل إلى الوعظ الأخلاقي (أو أن يتجمد

خوفاً من شعوره بالعواقب غير المحددة التي قد تتنج عن فكره)، ودون أن يتذرع بالمقابل باللامسؤولية الموضوعية (فيتحرك دون تبصر ـ باتجاه النشاطية المفرطة أو يلجأ إلى التخلي عن أي نشاط ويحجم عن الممارسة)؟ لن نجد أي فرصة لتعيين الأخطاء التي ارتكبها الفكر الفلسفي على مستوى العواقب التاريخية غير المقدرة سلفاً التي قد تنتج عن هذه العقيدة أو تلك وبالتالي لضبط خطر الوقوع بالخطأ الناجم عن التعاليم الفلسفية إلا عبر صياغة جواب كافٍ عن هذا السؤال.

وحتى الآن يبدو أن من يعترف بأخطائه يغامر بفقدان هويته: ومثل هذا التفسير يسمح لنا في أية حال، أن نفهم لماذا يتسم سلوك الذين تورطوا بأشياء لم يسعوا إليها بعناد وتشبث.

د ـ وأخيراً يتميز التفكر الفلسفي في ألمانيا بموقفه الناقد لما يدور في زمانه، وهو موقف يتناقض بوضوح مع منحاه الأكاديمي. وبالفعل فإن المدارس التي تشعر بانتمائها إلى التقاليد الجامعية وتسعى إلى ممارسة شيء أشبه بالفلسفة «المجردة» سواء بتواصلها مع الأنطولوجيا (مثل السكولائية المحدثة أو نيقولاي هارتمان) أو من خلال استعادة الفلسفة التأملية (مثل اتباع الكانطية المحدثة) أو انطلاقاً من ترميز الفلسفة التحليلية، كل هذه المدارس لم تتوصل، رغم أبحاثها المفيدة، إلى تفسيرات ذات مرتبة نظرية عالية أو مفكرين مبدعين فعلياً، كما كانت عليه التيارات الفلسفية التي لم تزل

تعيش مثل هذا الخوف من الانفتاح أو من العلاقات.

وقد ابتعدت المدارس الأكثر انتاجية عن ادعاء الاستقلالية من قبل الفلسفة التأصيلية التي ما تزال تشدد على تأصيل أصولها الأولى. فالأنتروبولوجيا الفلسفية وعلم الاجتماع النقدي في إطار فلسفة التاريخ يسعيان الآن إلى تبنّي المضامين الامبيريقية العائدة للعلوم الإنسانية، كما فجرّت الظاهراتية التأويلية والوجودية إطار الفلسفة النظرية التي تكتفي بذاتها، حتى بما يتعلق بالمسائل التقليدية (مثلاً مسألة الوجود والموجود). وحتى التحليل الألسني والأبستمولوجيا ذات المنحى الوضعي المحدث، اتجها رغم الصبغة العلماوية التي يتخذانها إلى الاهتمام بأمور لا تخلو من طابع عملي مثل الأعلام والاستدلال النقدي والسلوك العقلاني. ولهذا السبب لم ينشأ أي موقف فلسفي ملفت دون ارتباط مباشر، وإن بصورة ضمنية، بما يمكننا تسميته بالنظرية المعيارية الخاصة بعصرنا الراهن. وبخلاف التعليم الفلسفي الذي دجّنته المؤسسة الجامعية في بلدان أخرى، احتوت العقائد التي سادت في ألمانيا فترة ما بعد الحرب (وغالباً على حساب وضوح تحليلاتها) طاقة نقدية متفجرة حيال ما يدور في عصرها، تراوحت بين الفكر المؤسسي التسلطي، والنقد ذي المنحى الأنطولوجي الذي يطال حضارتنا، والنزعة التشاؤمية الثقافية ذات المنحى اليساري وحتى أنها بلغت النقد الراديكالي الطوباوي.

والعجيب فعلاً هو أن يتشكل هذا النقد للأزمنة الحديثة كتيار معاكس في مواجهة التيارات الموضوعية التي حكمت تطور العصر: وبالفعل لا تبدو أية فلسفة من تلك التي أشرنا إليها، متصالحة من حيث أهدافها العميقة مع النظام السياسي والاجتماعي السائد. وهذا ما يصح سواء بالنسبة للتيارات اللاعقلانية التي يمثلها هيدغر أو جهلن أو بالنسبة للنقد الجدلي الذي نجده عند بلوخ أو آدورنو.

غير أن صفاء الفلسفة التي تستقر مطمئنة في موقف البين بين[4]، والتي تستكين إلى اندماجها بتطورات عصرها أو تكتفي بالمشاركة بالبحث في إطار تقسيم العمل، هذا الصفاء لم يغب فقط عن هذه النزعة التقهقرية للهروب نحو بداهة الوجود أو إلى الأسس الكبرى أو عن المنحى التجاوزي المستقبلي والفكر المحرر، لا بل أيضاً عن الفكر الليبرالي في ألمانيا.

وقد يدعّم ما عرفه جاسبر من ميل سري نحو اليعقوبية رأينا هذا بقدر ما يدعمه أيضاً تحجر العقلانية التجريدية الذي يصبغ أولئك الذين تأثروا ببوبر (مثل توبيتش Topitsch والبيرت Albert).

وتحيلنا هذه الملاحظة الرابعة إضافة إلى الملاحظة السابقة،

---

(4) بالفرنسية بالنص: Juste milieu.

إلى إطار ألماني مخصوص حيث استطاع شكل خاص من التفكر الحفاظ على نفسه خلال النصف الأول من هذا القرن، بعد أن ولّى في أماكن أخرى. فهذا المزج الفريد بين الحدس والاجترار، بين الاعتداد وشفافية الإحساس، لا ينفك عن مسار يتميز بالتأخر والتفاوت التاريخي.

وتجمع ثلاث نظريات حول التفاوت التاريخي على تفسير هاتين الميزتين بوصفهما ظاهرتين «المانيتين نموذجيتين»: نظرية التطور المتأخر للرأسمالية(5)، نظرية الأمة المؤجلة(6) ونظرية الحداثة المرجأة(7). ونجد في هذا الإطار فرضيات دقيقة تنطلق من الأصول الاجتماعية الخاصة بالبورجوازية المثقفة ومن وضعها السياسي وعلى الأخص من الذهنية الوظيفية في ألمانيا(8). وبالنسبة لكل هذه النظريات تتعيّن الظواهر الأساسية بالآتي: هزيمة الفلاحين، احلال البروتستانتية الرسمية المرتبطة بالسلطة المدنية، التجزئة الجغرافية التي عرفتها الأمبراطورية، تأخر بروز الوحدة الوطنية، البطء الذي ميّز ترسخ نمط الانتاج، نمو الرأسمالية الصناعية الذي بدا مؤجلاً ثم ما لبث أن أصبح

---

(5) G. Lukács, «Über einige Eigentümlich Keiten, der geschichtlichen Entwic Klung Deutschlands», in Die Zerstörung der Vernunft, Gerlin, 1955, P. 31-74.

(6) H. Plessner, Die verspätete Nation, Stuthgart, 1959.

(7) Dahrendorf, Gesellachaft und Demokratic in Deutschland, Munich, 1965.

(8) F. K. Ringer, The Decline of the German Mandarins, Cambridge, Mass, 1969.

متفجراً، التسوية الطبقية بين برجوازية لم تكن بعد قد استقلت سياسياً وطبقة النبلاء التي لم تعرف قواعدها الاجتماعية أي اهتزاز خلال فترة طويلة، وكذلك لم يتعرض نفوذها داخل الجهاز البيروقراطي والعسكري لأي تهديد، الدور المعّقد الذي لعبته النزعة الإنسانية الثقافية كبديل عن الدين، استبطان الحالة الراديكالية ولكن مع عدم تسييسها، الأغلال البيروقراطية التي قيدت الفكر، الطليعية الثقافية وأيديولوجية الدولة، البنى المتجمدة ذات المنحى السلطوي داخل العائلة البورجوازية الضيقة، بطء حركة الإعمار المديني... ويمكننا الاستفاضة بتعداد هذه الأوصاف التي لا تحدد الأشياء إلا بسطحية، وهي تعود لمركب متكامل من التطورات التاريخية، التي تبدو، إذا ما قورنت بأواليات التحديث التي عرفتها فرنسا وانكلترا، أشبه بالانقصافات الجيولوجية. وتسمح هذه النظريات حول التفاوت التاريخي، التي تتخذ من سبل النمو الموازية التي عرفتها البلدان المجاورة معاييراً لها، بإيضاح الإزدواجية التاريخية التي يعبّر عنها آدورنو على النحو الآتي: «بقدر ما لم تُحك زردات شبكة الاندفاع الحضاري والتحول البورجوازي في ألمانيا بما عرفته من أحكام في البلدان الأخرى، تميّز هذا البلد بنوع من الاختزان للقوى الطبيعية غير المضبوطة. وهذا ما استتبع نشوء راديكالية فكرية متصلبة وفي الوقت نفسه احتمالاً نكوصياً وارداً بصورة دائمة.

ومن هنا فلئن كان من غير الصحيح اعتبار هتلر كأمر

محتوم فرضته خصائص الأمة الألمانية، يبقى أن استيلاءه على السلطة في ألمانيا لم يكن من باب الصدفة. فلولا الإحساس بالجدية لدى الألمان وهو إحساس لا ينفك عن تفخيم المطلق، ويعتبر شرطاً لبلوغ الأفضل، لما كان هتلر قد حقق أي نجاح. ففي البلدان الغربية حيث لأصول اللعبة الاجتماعية جذور جماهيرية أعمق فإنه كان ليثير السخرية»[9].

وإننا نجد في التفكر الفلسفي هذه الإزدواجية نفسها. فالموقف المغلوط من الأوالية الاجتماعية التي انحرفت عن السبيل المعتاد الذي سلكه نمو الرأسمالية وتشكل الدولة القومية وحركة التحديث، يجعل الفكر الفلسفي حساساً تجاه أمرين: من جهة تجاه خسارة المادة الإنسانية التي تتطلبها العقلنة المندفعة بصورة فظة في مجتمع يحاول الاستمرار رغم ما يحتوي عليه من متنافرات طبيعية؛ ولكن من جهة أخرى أيضاً تجاه ضرورة تسريع هذا التقدم قسراً، في بلد متأخر، وذلك للحد من بربرية القطاعات البدائية المتحجرة، وهي بربرية تنكشف أكثر في ضوء امكانية العقلنة. ويبدو من أصعب الأمور تحقيق التوازن الدقيق بين هذين الحدسين اللذين من المفترض أن يتحققا في آن معاً ـ أي حدس جدلية العقل ـ وذلك بالضبط حيث لا تبدو الفلسفة قادرة على تقييم ذاتها وتقييم موقعها بالنسبة للتاريخ الواقعي. فحين تتصور الفلسفة

---

(9) Th. W. Adorno, «Auf die Frage: Was ist deutsch», in stichworte, Franefort-s/Main, 1969, p. 106.

أنها تمتلك مبدأ مطلقاً وتلعب دور خالق العالم، فإنها تعجز عن التقاط جدلية حدسها المخصوص. فباسم ما تدعيه من أسبقية وقوة وعمق واتساع الرؤيا، تتصلب الفلسفة في مقاومتها ضد أي تقدم للعقلانية، أو أنها تضحي بهذا التقدم باسم تعليل مفرط، لصالح رؤية طوباوية هي من بقايا الشطحات الصوفية. «يمكن للفكر الذي يقدس الجديّة، كما يستخلص آدورنو من ملاحظته التي سبقت الإشارة إليها، أن يتحول إلى جديّة حيوانية، تقدم نفسها، من حيث افراطها، بوصفها المطلق بكل ما للكلمة من معنى، وتضرب كل ما لا يخضع لادعاءاتها وطموحاتها»(10). وغالباً ما بدا هذا الهياج الذي عرفه الفكر الفلسفي في ألمانيا ضريبة حدس كان من السهل بلوغه في هذا البلد انطلاقاً من هذا الموقف الخاطىء، أكثر من أي مكان آخر، حيث ينتصر ما هو مألوف Common sense وهو أن نزوع الفكر نحو المطلق يحول الطريقة إلى شيء أشبه بالهذيان.

إذا استطعنا أن نثبت فعلياً نوعاً من الصلة بين خصائص الفلسفة الألمانية التي بيّناها وخصائص التطور الاجتماعي الاقتصادي والسياسي، تلك الصلة التي تسعى النظريات المنطلقة من التفاوت التاريخي إلى تفسيرها، سوف تكتسب

---

(10) مـثـلاً: C. E. Schorske, «Weimar and the intellectuals», in the New York Review of books.

في 7 و 21 أيار 1970.

الفرضية القائلة بالنهاية الوشيكة لهذا النمط من التفكير قوة التنبوء، وذلك لأن الجمهورية الفدرالية الألمانية نجحت خلال مرحلة إعادة البناء بردم التفاوت التاريخي في مجال النمو وهو ما مهد له ـ لسخرية القدر ـ انقلاب البنى الاجتماعية في ظل النظام النازي.

وقد أصبح هذا الجزء من ألمانيا، في ظل الرأسمالية المضبوطة من قبل إدارات الدولة، وللمرة الأولى منذ قرون، معاصراً لأوروبا الغربية. وإننا نشعر، دائماً حين نقول ذلك، بنوع من الرهاب التطيرّي، ولكن الحقيقة هي أننا نعيش اليوم في إحدى الدول الست أو السبع الأكثر ليبرالية، وفي واحد من الأنظمة الاجتماعية الستة أو السبعة التي تتميز بانحسار النزعات الداخلية (مهما بلغت من الأهمية). فالنزاعات التي كانت مخصوصة بألمانيا، والتي كان بالإمكان مقارنتها، إلى حد ما، بالنزاعات الإيطالية، اختفت تقريباً بصورة تامة، رغم الانقسام الذي شهدته الأمة حديثاً. والآن يبدو أن هذه التوترات التنازعية التي كانت منتجة في الماضي على صعيد الفكر، من حيث إنها تحولت فعلياً إلى مؤثرات إحساسية ومثيرات وحوافز ذهنية، قد انتقلت إلى أميركا في سياق أوالية حيث تستقر أوروبا في حالة راسخة من الرفاهية «على الطريقة السويسرية».

والواقع أننا نشهد في الولايات المتحدة توجهاً ثقافياً نحو

«الأوْرَبة» أو حتى «الجرمنة»(11). وأننا نلحظ هنا، بين أشياء أخرى، نوعاً من الاهتمام المتزايد بصورة غريبة، باشكاليات وتقاليد حيث تبرز الموضوعات الفلسفية التي كانت سائدة في العشرينات.

وإذا كان هذا التنبوء صحيحاً ـ وواضح أنه لا يمكن لمثل هذه الاعتبارات التقريبية أن تطمح إلى درجة أعلى من المعقولية ـ فإن السؤال حول الفائدة من الفلسفة يطرح نفسه من جديد وبصورة أشد إلحاحاً. وإذا ما تم نوع من التخلي عن المسائل التي تتصل بولادة (واستمرار) تقليد فكري ألماني مخصوص، فإن الذين لديهم اهتمام نقدي صرف، سوف يكتفون بما قد تشهده ألمانيا من تراجع على صعيد الاهتمام بالفكر الفلسفي ومن انحسار لما ينطوي عليه هذا الفكر من خطورة.

ولكن رغم الثقة بالنفس وما يولّده التخلص من الطبائع القومية من سعادة، فإن المشكلة ما تزال قائمة وهي تتلخص بمعرفة ما إذا كانت الفلسفة بصورة عامة ما تزال ممكنة بعد انهيار الفلسفة المنتظمة، والآن، بعد استقالة الفلاسفة أنفسهم، وفي حال تأكيد هذه الإمكانية، معرفة الغاية التي ما تزال تجعلها ضرورية.

---

(11) راجع مقدمة لادميرال J. R. Ladmiral لكتاب La Technique et la science comme «Idéologie», Paris, Gallimard هابرماس: التقنية والعلم «كإيديولوجيا»، باريس، غاليمار 1973 ص XLIX.

لماذا لا تندرج الفلسفة مثل الفن والدين في متن سيرورة العقلنة التاريخية والعالمية التي سبق أن وصفها ماكس ڤيبر من حيث دلالاتها التاريخية، وسبق لهوركهايمر Horkheimer وآدورنو أن فهماها من حيث جدليتها الخاصة؟ لماذا لا يكون على الفلسفة أن تضمحل أمام فكر لم يعد قادراً على تحديد نفسه وتثبيت هويته بوصفه مطلقاً؟

ما الفائدة من الفلسفة ـ اليوم وغداً؟

-2-

لا بد لنا في محاولة لإيجاد جواب على الأقل، من التبصر بما طرأ من تغيرات بنيوية على الفكر الفلسفي، أحدثها القطع مع التراث عقب موت هيغل، هذا القطع الذي كان موضع دراسة من قبل لوويث Löwith (Von Hegel zu Nietzsche) وماركوز Marcuse العقل والثورة (Reason and Revolution). وسوف أقوم لهذه الغاية بصياغة وشرح أربع قضايا مبسطة حول الفلسفة، تتناول خاصة التوجهات الأساسية التي حكمتها منذ نشأتها وحتى هيغل.

وتُسند هذه القضايا إلى تأويل معروف جداً، يعتبر أنَّ الفلسفة اليونانية هي التي عملت للمرة الأولى على إبراز تفوق التحليل العقلاني ـ أياً تكن الدلالة التي تعطى لهذه العبارة ـ على التفسير الأسطوري للعالم. وتبدو الفلسفة، شبيهة بالأسطورة، نظاماً تأويلياً يحاول الإحاطة بالطبيعة والإنسان في

آن معاً: وهي تحيط بالكون أي بالموجود من حيث شموليته. وبهذا المعنى تتمكن الفلسفة من أن تحل مكان الأسطورة. وبالطبع فهي لا تلجأ إلى خطاب ساذج يعتمد الرواية بل أنها تتساءل بصورة منهجية منتظمة عن الأسس والأصول. ورغم أن الفلسفة لم تتخلص كلياً من السمات ذات الطابع الاجتماعي التي تميّز نظرتها إلى العالم، فإن مستلزماتها النظرية تستتبع حكماً عدم إضفاء أية هوية شخصية على تفسير العالم.

لم تعد الفلسفة لما تستلزمه من تفسير، تكتفي بتركيب للظواهر يبدو ممكناً غير أنه يضعها في إطار حيث يتفاعل ما يشبه الأشخاص الذين يتمتعون بقوى خارقة، من خلال الكلام والأفعال. وهكذا تجد الفلسفة نفسها مضطرة إلى التخلي عن الربط بين الرواية الأسطورية والسلوك الطقوسي.

ورغم أن ممارسة من هذا النوع ما تزال مستمرة من خلال بعض الأشكال التي ترفع إلى مقام متعالٍ، حتى في إطار الجامعة وحلقات أبحاثها، فإنها لم تعد مقبولة بصفتها الأصلية. وتبعاً لذلك، لا يمكن للفلسفة أن تحل مكان الأسطورة من حيث وظائفها المتعلقة بتأمين نوعٍ من الثبات للممارسة المعيوشة. إذ على الفلسفة بالأحرى أن تؤمن بصورة غير مباشرة علاقة مخصوصة بالممارسة من خلال حياة تكرس لصالح النظرية.

انطلاقاً من هذه الحيثيات العامة سوف أحاول إثبات الفرضيات الآتية:

أ ـ لم يسبق لوحدة الفلسفة والعلم أن وضعت من حيث جوهرها على بساط البحث حتى هيغل. فقد تمت منذ بدايات الفكر الفلسفي، صياغة مفهوم المعرفة النظرية، وهو مفهوم يرسي مصداقيته على مبادىء معيّنة. لقد كان الدمج بين الفلسفة والدين قائماً دون أي إشكال، فيما تواصل تخصص بعض المجالات العلمية، متخذاً شكل التمايز داخل الإطار نفسه حتى نهاية القرون الوسطى.

ورغم أن بعض الفروع، مثل الرياضيات والفيزياء، استطاعت إظهار مستلزماتها النظرية الخاصة فقد ظلت بمثابة فروع تابعة للفلسفة.

وبقدر ما كانت العلوم تخضع لمستلزم وصفي صرف، مثل الجغرافيا والدراسات التاريخية الوصفية Historiographique، كانت تُنفى إلى غرفة انتظار، حيث يسود منحى امبريقي خالٍ من أي نظرية، إلا أنها كانت تعتبر من هذه الحيثية بالذات، أي من حيث علاقتها السلبية بالفلسفة نموذجاً أصيلاً للعلم. ولم تتغير هذه الوضعية إلا مع ظهور العلوم الطبيعية الحديثة التي قدمّت نفسها بداية كفلسفة طبيعية Philosophia Naturalis. إلا أن الفلسفة لم تنسحب، حتى بعد أن ارتبطت بهذه العلوم الأخيرة، إلى ميدان العلوم الشكلية، أو إلى قطاعات ملحقة، مثل الأخلاق أو علم الجمال أو علم النفس. بل إنها أكدت دفعةً واحدة، طموحها لإرساء الأصول والأسس الأولى التي تقوم عليها أية معرفة نظرية، وهو طموح لا ينفك عن

الميتافيزيقا: فحتى أواسط القرن التاسع عشر ظلت الفلسفة بمثابة العلم التأسيسي.

ب ـ إنَّ وحدة التعاليم الفلسفية والتراث، بوصفها إرثاً يؤمن الشرعية للهيمنة، لم توضع جذرياً على بساط البحث حتى هيغل. فالفلسفة هي بمثابة شكل تفكري لا يظهر إلا في إطار الحضارات المتطورة، أي في متن أنساق اجتماعية حيث يتركز النفوذ المفضي إلى الهيمنة في الدولة. وذلك لأن طموح السلطة السياسية إلى الشرعية لا يأتي إلا من خلال تصورات عن العالم تنبثق عن الأساطير أو الأديان الكبرى. ورغم أن الفلسفة تتناقض، من حيث ما تستلزمه من طلب للحقيقة، مع ادعاء هذه التقاليد صفة المرجعية النافذة؛ ورغم أننا نجد دائماً بعض الفلسفات التي تتناقض، بصورة صريحة أحياناً، مع بعض المستلزمات الخاصة التي لا تنفك عن هذه التقاليد، فإن النقد الفلسفي لم يخرج بصورة كاملة عن هذا التراث. وبالفعل فطالما أن الفلسفة تدعي الإحاطة بالموجود من حيث شموليته، فإنها تسمح باستنباط فرضيات اجتماعية ـ كونية تأسيسية، قد تضطلع بدورها بتأمين شرعية السلطة.

حتى أن القانون الطبيعي العقلاني في القرن السابع عشر قد قام في المجتمع البرجوازي باستكمال التبرير المسيحي للتسلط السياسي.

ج ـ إن الفلسفة والدين قد اكتفيا حتى هيغل بالاضطلاع بوظائف مختلفة. فمنذ العصور القديمة القريبة وجد الفكر

الفلسفي نفسه مضطراً لتمديد علاقته بالحقيقة المنقذة الخاصة بالدين اليهودي ـ المسيحي بوصفه دين خلاص.

وتبدو الحلول النظرية متنوعة، وهي تتراوح بين النقد الجذري للتراث التوراتي والمحاولات الكبرى للتمثيل بين المعرفة الفلسفية والوحي أو رد الوحي إلى المعرفة الفلسفية، مروراً بالمواقف غير المبالية أو المعارضة. غير أن الفلسفة التي أخذت على محمل الجد ادعاءاتها نفسها، لم تطمح في أي حال من الأحوال، وذلك رغم بوايس Bòece، إلى الحلول مكان اليقين بالنجاة الذي يوفره الإيمان الديني، وهي لم تقم أبداً بالتأكيد على الخلاص كما أنها لم تعط الآمال أو تقدم المؤاساة. وعندما أكد أن دراسة الفلسفة هي السبيل ليتعلم الإنسان أن يموت، لم يقم مونتاين Montaigne إلا باسترجاع خطاب قديم.

والواقع أن استعداد الرواقيين من اتباع زينون لتقبل موتهم يعبّر مباشرة عن أن المؤاساة تبقى غائبة، من حيث المبدأ، عن الفكر الفلسفي.

د ـ لقد كانت الفلسفة محصورة دوماً بالخاصة المثقفة، ولم تنتشر أبداً في أوساط العامة. وقد تغيرت أساليب التدريس الفلسفي والتركيب الاجتماعي لمتلقنيها خلال تاريخ الفلسفة، إلا أن الفلسفة كانت، بحكم وضعها وما ترسمه من صورة عن نفسها، مقصورة منذ نشوئها على هؤلاء الذين يتمتعون بأوقات الفراغ من غير المضطرين للقيام بأي عمل منتج. أي أن الفكرة

المسبقة القائلة بعجز السواد الأعظم من الناس، من حيث طبيعتهم، عن الفهم الفلسفي/قد رافقت الفلسفة حتى هيغل. صحيح أن فلاسفة الأنوار قد كسروا، لفترة معيّنة، هذا الحكم المسبق، إلا أن برنامجهم لم يجد، في غياب النظام التربوي المعمم، أية قاعدة يقوم عليها.

في حال صَحّت هذه القضايا العامة، ما هي التغيرات التي طرأت بعد وفاة آخر فيلسوف لا يمكن التشكيك في اعلميته؟ ما هي التغيرات البنيوية التي تبرر القول بنهاية الفلسفة «الكبرى»؟ سوف أحاول الإجابة عن هذا السؤال من خلال الملاحظات حول القضايا السابقة.

أما بشأن النقطة الأُولى (أ): فإن الوحدة بين الفلسفة والعلم قد أصبحت الآن موضع إشكال. ومنذ أن باتت عاجزة عن تطوير نظرة إلى الكون بوسائلها الخاصة وذلك بعد أن ارتهنت كلياً في هذا المجال لنتائج علوم الطبيعة، وجدت الفلسفة نفسها مضطرة، أمام الفيزياء، للتخلي عن الزام نفسها بدور العلم التأسيسي. وبالفعل كانت فلسفة الطبيعة الخاصة بهيغل الأخيرة في هذا الميدان. والواقع أن الفلسفة كانت قد واجهت منذ القرن السابع عشر تقدم العلم بتمويه ادعائها إرساء الأسس الأولى من خلال نظرية المعرفة.

ولكن، بعد هيغل أصبح الدفاع عن الفلسفة التأصيلية مستحيلاً، حتى من موقع الانكفاء. أما ظهور المذهب الوضعي

فأدّى إلى حصر نظرية المعرفة بالأبستمولوجيا أي بمعاودة بناء النظرية العلمية بعد التجربة.

وبالنسبة للنقطة الثانية (ب) فإن وحدة الفلسفة والتراث قد أصبحت هي أيضاً موضع اشكال. فبعد أن تحررت الفيزياء من فلسفة الطبيعة، وبعد انهيار الميتافيزيقا، أعادت الفلسفة النظرية تشكيل نفسها كابستمولوجيا، متحولة إلى علم شكلي. وهكذا فقدت الفلسفة العملية صلتها بالفلسفة النظرية. ومع الهيغليين الجدد، ومع بروز الموضوعات التي صيغت فيما بعد في إطار الماركسية، والوجودية والتاريخانية، اكتسبت الفلسفة العملية استقلاليتها، وباتت تستغني عن الأصل الأنطولوجي الذي كان أرسطو يعتبر توفره أمراً بديهياً بالنسبة للأخلاق والسياسة، إضافة إلى أنها تخلت عن التكثيف النظري الذي كانت فلسفة التاريخ تعتمده بعد أن جعلت من دائرة الشؤون الإنسانية (وليس الشؤون الطبيعية) موضوعها المميز. وهكذا فقدت الفلسفة امكانية انتاج تصورات عن العالم ذات طابع اجتماعي ـ كوني، وحينها فقط استطاعت أن تتحول إلى نوع من النقد الجذري. وبعد أن اكتسبت الفلسفة العملية استقلاليتها على هذا النحو، اندفعت بقوة إلى التعاطي بالنزاعات السياسية الأوروبية، وحينها أصبح بالامكان نشوء شيء مثل الفلسفة الثورية وأيضاً الفلسفة الرجعية..

أما بما يتعلق بالنقطة الثالثة (ج): فالعلاقة المعقدة والمتعددة الأبعاد التي كانت تربط الفلسفة بالدين، تغيرت هي

أيضاً، منذ ذلك الحين. ونرى من المناسب في هذا الشأن أن ننطلق من عنصرين. الأول وهو أن الفلسفة ما أن تخلت عن فكرة «الأحد» و «المطلق» وعن ادعائها توفير الأسس الأولى، انقادت حكماً إلى تجذير نقد فكرة الله الأحد التي بلورتها الأديان الكبرى، فيما لم تكن الميتافيزيقا حتى ذاك الحين بعيدة إلى هذا الحد، وذلك لأنها كانت في موقع يسمح لها الحلول مكان هذه الرؤية للعالم رغم تنافسها معها أو على الأقل جعلها قابلة للتعقل (مما يتيح لها استتباعها). أما الفكر ما بعد الميتافيزيقي فإنه لا يعترض على هذا المبدأ اللاهوتي أو ذاك، بل إنه يؤكد بخلاف ذلك، على خلو أي من هذه المبادىء من أي معنى. وهو يصر على تبيان استحالة صياغة أية مسألة تحمل معنى لاهوتياً ضمن الإطار المفهومي العام، حيث تحول التراث اليهودي المسيحي إلى عقيدة (وخضع بالتالي للعقلنة). فهنا النقد لم يعد يتناول موضوعه من الداخل: إنه يطال جذور الدين ويفتح السبيل للعملية التاريخية النقدية التي بدأت بتفكيك العقائد منذ القرن التاسع عشر. ومن جهة أخرى: ورثت الفلسفة العملية، بعد أن أصبحت مستقلة، دين الخلاص وذلك بعد أن عجزت الميتافيزيقا عن التحوّل إلى مرجعية منافسة أو بديلة.

فالتواصل الملتبس الذي يربط التقاليد اللاهوتية العائدة للتاريخ الأوغسطيني Joachimite بفلسفة التاريخ البورجوازية التي ظهرت في القرن الثامن عشر، قد مهد الساحة لاستقبال

مبادىء النجاة في متن الفلسفة.

غير أنه كان من الضروري بداية، تدمير الأسس الكونية إضافة إلى الأطر الفلسفية المتعالية التي كانت تؤمن الوحدة بين الفلسفة العملية والفلسفة النظرية، واستبدال الإدعاء الميتافيزيقي بإرساء الأصول، بالتفكر النقدي المقتصر على التاريخ البشري[(12)]، لكي تتقبل الفلسفة، بعد أن انعطفت بصورة ملفتة نحو الطوبى والسياسة، الاهتمام بسبل الانعتاق والإصلاح التي كانت حتى ذاك الحين من مَناط الدين.

أما بشأن النقطة الرابعة (د): فإن التناقض القائم بين ادعاء الصدقية الشمولية من قبل المعرفة العقلية وحصر الفلسفة بعدد ضئيل من النخبة المثقفة فقد كان موجوداً منذ البداية. وبالفعل فإن هذا التناقض غالباً ما عبر عن نفسه، منذ أفلاطون، من خلال فلسفة سياسية طالبت بحصر السلطة بالمتميزين الذين يتمتعون بالذكاء، وذلك في آن معاً لتأمين مبرر فلسفي للسلطة وتأمين شمولية العقيدة للمعرفة الفلسفية.

وقد تبيّن من بعض الاستقصاءات في الوسط الطلابي[(13)]، أن تشكل طليعة تكتسب شرعيتها من مستواها الثقافي ظل

---

(12) J. Habermas, L. von Friedeburg, C. Dehler, F. Weltz, Student und politik, Neuwied - Berlin, Luchterhand, 1961, 1969

(13) راجع مقدمة لادميرال لجورغن هامبرماس:
La Technique et la science comme «Idéologie» Paris, Gallimard 1973, (coll. «Les Essais»), P. XLVII, n. 24.

قائماً حتى الآن بفضل الصيغ المجتمعية التي تغلب عليها تقاليد الإنسانوية التربوية. والحقيقة أن نتائج هذا الاستقصاء تعتبر مؤشراً لصيرورة بدأت في القرن التاسع عشر مع تطور نظام التعليم الثانوي، وحيث كان لألمانيا دور الريادة. فمن خلال اعداد معلمي الليسيات المتخرجين من كليات الفلسفة في الجامعات الجديدة التي أعيد تنظيمها بروحية اصلاحات هومبولد Humboldt، اكتسبت الفلسفة المترسخة بوصفها اختصاصاً وايديولوجيا تحكم من الداخل الفروع الأدبية والعلوم الإنسانية الصاعدة (Geistes wissenschaften)(14)، قدرة على الانتشار الواسع وسط الشرائح البورجوازية التي كانت تعتبر نفسها بورجوازية مثقفة. وبعد أن تخلت الفلسفة عن ادعاءاتها بصياغة انساق حقيقية، بدأت تنتشر فلسفة مدرسية داخل المؤسسة دون أن توضع على بساط البحث الصورة التي كانت تكونها عن نفسها هذه الطلائع المتميزة بالثقافة. وانطلاقاً من هذه القاعدة بالضبط، لعبت الفلسفة المدرسية دور الخميرة في تكوّن الايديولوجيات البورجوازية. إلا أن الفلسفة اكتسبت فعالية من نوع آخر تماماً من خلال السبيل الذي فتحه ماركس أمامها، والذي قادها إلى الالتحاق بالحركة العمالية. فهنا بدا أن الحواجز النخبوية التي جعلت الفلسفة متناقضة مع ذاتها، بدأت تنهار. وهذا بالضبط ما قصده ماركس حين قال إنه

---

(14) A. Wellmer, Kritische Gesellscha fts theorie und positivismus, Franc fort-s/Main, Suhrkamp, 1969.

لا بد من تخطي الفلسفة لتحقيقها.

بعد هيغل انتقلت الفلسفة إلى قارة أخرى. كان لا بد للفلسفة بعد أن أدركت فعلياً التحولات البنيوية، التي سبقت الإشارة إليها، من العدول عن اعتبار نفسها فلسفة من حيث ذاتها، وأن تُفهم بوصفها نقداً. وقد تخلّت الفلسفة، بوصفها نقداً لفلسفة الأصول، عن الإدعاء بتوفير الأسس الأولى وكذلك عن الإدعاء بتأويل الكائن من حيث شموليته انطلاقاً من موقف الاثبات الموجب. وبوصفها أيضاً نقداً للطريقة التقليدية التي اعتمدت لتحديد العلاقة بين النظرية والممارسة، عيّنت الفلسفة نفسها كمرجعية فكرية للنشاط الاجتماعي. وأرست بصفتها نقداً للادعاء الشمولي الذي قامت عليه المعرفة الميتافيزيقية إضافة إلى التأويل الديني للعالم، ومن خلال نقدها الجذري للدين، أرست الأسس الضرورية لاستقبال جزء من الطوبى التي يتضمنها التراث الديني، والاهتمام بالتحرر الذي يدفع نحو المعرفة. وأخيراً بوصفها نقداً للتصور النخبوي الذي كونه التراث الفلسفي عن نفسه، شددت الفلسفة على ضرورة أن يبلغ النقد العقلاني درجة من الشمولية تجعلها هي نفسها غير قادرة على التفلت منه.

هذه الأنوار التي اكتسبها النقد ووجهها إلى نفسه هي ما فهمه آدورنو Adorno وهوركهايمر Horkheimer «بجدلية العقل»، وهي جدلية تتواصل في فكر آدورنو من خلال «الجدلية السلبية».

والواقع أننا نتساءل هنا بعد أن وصلنا إلى ما وصلنا إليه، إذا ما لم تكن الفلسفة قد أفرغت نفسها من جوهرها في سياق هذا التطور الذي قادها إلى النقد والنقد الذاتي، وإذا ما لم تصبح في نهاية المطاف، وبعكس الفكرة التي تقدمها كنظرية نقدية تتناول المجتمع(15)، نوعاً من التفكر حول الذات يجعلها عاجزة عن رسم أي سبيل متناسق لتقدم فكري منتظم(16). وإذا كانت الحال على هذا النحو فهل ما تزال للفلسفة فائدة ما؟

-3-

خلال هذه العقود الأخيرة أصبح للفلسفة نفوذ سياسي عميق على وعي الجمهور، وذلك رغم أن الفلاسفة ظلوا متمسكين بالموضوعات التراثية وبمواقفهم الخاصة، وإن لم يكن فعلياً بما تستلزمه الفلسفة الكبرى. فما أن بلغ مرتبة النقد، قام الفكر الفلسفي بتشويش إرثه، وذلك بغض النظر عن كونه قد اعتبر نفسه نقداً أم لا. إلا أن التفكر الفلسفي كان قد

---

(15) B. Willms, «Theorie, Kritik, Dialektik», in über Th. v. Adorno, (Collectif-, Franc fort-s/Main, 1968, P. 44 et sq; R. Bubner, «Was ist kritische Theorie», in Hermeneutik und Ideologie-Kritik, Franc forts-s/Main, Suhrkamp, 1971, P. 160 et sq.

(16) راجع:
J. Habermas, Erkenntnis und Interesse, Franc fort-s/Main, Suhrkamp, 1968. T Gallimard مترجم بالفرنسية منشورات غاليمار بعنوان Connaissance et Intéret.

سلك في الوقت نفسه اتجاهاً جديداً، وهو الاتجاه الذي حوله إلى نقدٍ واقعي وعياني للعلم.

كانت الحيثية التي حكمت تحديد الفلسفة لعلاقتها بالعلم الحديث حاسمة بالنسبة لتطور الفلسفة الحديثة.

. فمنذ القرن السابع عشر كانت الاشكالات التي تدخل في نطاق نظرية المعرفة في أصل الدوافع نحو تشكل وتفجّر الأنساق الفكرية. ولكن، وبعد أن طاول انهيار فلسفة الأصول نظريات المعرفة هذه، وذلك من حيث إنها امتداد لهذه الفلسفة، حلت الابستمولوجيا منذ منتصف القرن التاسع عشر مكان نظرية المعرفة. والأبستمولوجيا هي الطريقة المنهجية التي تخضع، من حيث أدائها، للتصور العلموي الذي تكوّنه العلوم عن نفسها؛

أما العلموية، كما أفهمها أنا، فهي إيمان العلم بنفسه، أي القناعة بأنه لم يعد باستطاعتنا اعتبار العلم كأحد الأشكال المعرفية الممكنة، وبأنه علينا على العكس من ذلك اعتبار العلم والمعرفة بوصفهما الشيء نفسه(17).

إذن ننعت بالعلماوية تلك المحاولة لتبرير حصر المعرفة بالعلم وذلك المشروع الذي يفرض في إطار هذه الروحية، على العلوم نفسها، فهماً ما ـ وراء ـ النظرية. وهذا ما تحاول القيام به اليوم، من خلال اشكالية منمّقة، التيارات التي ظلت

في إطار الفلسفة التحليلية، مخلصة للتوجهات الأساسية السائدة في حلقة ڤيينا الفلسفية.

والحقيقة أنَّ العلماوية كانت منذ أقل من بضعة عقود تطرح إشكالاً ذا طابع جامعي بحت. غير أن هذه الوضعية ما لبثت أن تبدلت منذ أن تضاعفت الوظائف الاجتماعية الهامة التي القيت على عاتق العلوم المنتجة لمعرفة تقنية قابلة للاستخدام على الصعيد التقني.

ففي الأنظمة الصناعية المتقدمة بات النمو الاقتصادي وديناميةالتطور على الصعيد الاجتماعي العام مرهونين إلى حد كبير بالتقدم العلمي والتقني. وبقدر ما يتحول «العلم» إلى أهم قوة منتجة وبقدر ما تكتسب أنظمة التعليم والأبحاث الملحقة أولوية وظيفية تتحكم بالمعرفة النظرية، يكتسب المنهج العلمي ونمو العلوم دلالة سياسية مباشرة. وتلكم أيضاً حال العلاقات بين التطبيقات التقنية والفكر النقدي الخاص بالممارسة، وبصورة أعم العلاقات السائدة في إطار عملية انتقال المعلومات العلمية إلى الممارسة المعاشة أو في إطار تأويل العلاقة القائمة بين التجربة والنظرية ومرتبة الخطاب المؤدي إلى نشوء الإرادة.

ولذلك لا يمكننا أبداً أن نعتبر أن التأويل العلماوي للعلم والنقد يجريان كلاهما دون أن يترتب عنهما أية نتائج سياسية.

وينطلق هذا النقد من وجهتي نظر: في المقام الأول تفقد

العلماوية في نهاية المطاف قدرتها على التكيّف مع ممارسة البحث في إطار العلوم التاريخية والاجتماعية؛ فطالما لم يتم بناء نظام مثمر وقابل للتوظيف، وذلك بواسطة مفاهيم يتأسس عليها حقل دراسة أنساق النشاطات الإتصالية، مفاهيم من الممكن مقارنتها بالمفاهيم الأساسية الخاصة بحقل الأجسام المتحركة والظواهر القابلة للمعاينة، سوف نشهد حكماً نوعاً من اعاقة التقدم ينتج عن ابستمولوجيا شبه معيارية تمنع تشكل حقول دراسة متفرعة ومتميزة وإن على مستوى التحليل ومن حيث الإمكانية فقط.

على الأقل هذا ما نلحظه بما يتعلق بنمو العلوم الاجتماعية التي لا تنتج معرفة تستثمر على الصعيد التقني، بل معرفة تسمح فقط بتوجيه النشاط. ’والحال أن هذا النوع من المعارف يظل ضرورياً لعملية ضبط وتنظيم العلم، بوصفه قوة منتجة، ولما ينتج عنه من آثار اجتماعية مباشرة أو غير مباشرة تتصف بعقلانية كافية بالنسبة للممارسة.‘

ولكن في المقام الثاني، أتت العلماوية لتدعم تصور عام عن العلم يضفي نوعاً من الشرعية على آليات التحكم التكنوقراطي ويستبعد أي استجلاء للاشكالات التي تثيرها الممارسة من خلال وجهة عقلانية للتبصّر والإيضاح.

ولكن إذا كنا نسلّم اليوم بأن المسائل الخاصة بالممارسة لا تخضع لمعيار الحقيقة وأن القرارات الخاصة بالمسائل الخاضعة لمعيار الحقيقة لا يمكن أن توفّر سوى معلومات

تُستغل تقنياً، أي معلومات تفيد في توجيه النشاط العقلاني انطلاقاً من غاية معيّنة ـ مستجيبة من هذه الحيثية إلى المبادىء التي تتأسس عليها العلماوية ـ فهذا يعني أن العلاقة التي تبدو اليوم جوهرية بين التقدم العلمي والتقني وبين الممارسة الاجتماعية، لم تعد إلا شأناً من شؤون التحليل الأمبيريقي والتحكم التقني، وأنها تِخرج عن نطاق أي جهد لعقلنتها وذلك لخضوعها لقرارات اعتباطية أو لاكتفائها بضبط ذاتي تلقائي. ولهذا بالضبط تستبعد مجمل المسائل الحاسمة بالنسبة لتطور المجتمع ككل ولا تدرج في عداد تلك التي تخضع للإيضاح المنطقي والقرارات العقلانية. وهكذا يصبح من غير الممكن الحؤول دون نشوء نوع من تقسيم العمل بين التخطيط التكنوقراطي الذي تفرضه بيروقراطية الدولة والمؤسسات الكبرى من جهة والخلاصات التوجيهية التي تبدو إلى حد ما نتاج بعض العصاميين من العلماء أو الصحافيين المتخصصين بالشؤون العلمية، والتي تنحو تبعاً لذلك إلى الدفاع عن شرعية التصور العلماوي للعلم. وحيث إنه بالمقابل من غير المحسوم مسبقاً بأن التخطيط الديموقراطي لا يصلح للاضطلاع بدور الآلية الناظمة للأنساق الاجتماعية المتقدمة، لا بد للنقد الذي قدم نفسه كوريث للفلسفة من الاضطلاع بعدة مهام، منها ثلاث ذات طابع ملح. نقد التصور الموضوعاتي الذي تكوّنه العلوم عن نفسها إضافة إلى المفهوم العلماوي حول العلم والتقدم العلمي. وخاصة معالجة المسائل الأساسية

التي تُطرح حول منهجيات العلوم الاجتماعية، وذلك للحؤول دون توقف عملية صياغة المفاهيم التأسيسية الخاصة بنظم النشاط الاتصالي، لا بل لتسريع هذه العملية. وأخيراً لا. بد من صياغة وجهة حيث يسمح منطق البحث والتطور التقني بمقاربة العلاقة التي يقيمها (هذا النقد) مع منطق أنماط الاتصال المكوّنة للإرادة. إذن، لا بد لهذا النقد من قاعدة مخصوصة به، يتثبّت على أساسها من صحة المعطيات التي يضطر للقبول بها، سواء من جانب العلوم ذات المضمون الامبريقي أو من جانب التقاليد ذات المضمون الطوباوي. أي أنه لا بد من أن يكون، بحسب المنقول من المصطلحات، نظرية علوم وفلسفة عملية في آن.

والواقع ترتسم اليوم تيارات فلسفية ثلاثة مطبوعة بهذه العلاقة: العقلانية النقدية الخاصة بـ پوپر K. Popper التي تشكلت انطلاقاً من نقد ذاتي لثغرات الاتجاه الوضعي في المنطق والعائدة للمنحى الامبريقي وللنظرة البنائية للّغة اللذين لا ينفكان عنه/ ثم فلسفة الطريقة الخاصة بلورانزين P. Lorenzen ومدرسة أيرلانجن Erlangen اللتان انتزعتا، من خلال العودة إلى بعض موضوعات دينغلر H. Dingler، مفاهيم معيارية عملية يتأسس عليها العلم والتكوّن العقلاني للإرادة.

وأخيراً اتجاه هوركهايمر Horkheimer وآدورنو Adorno وماركوز Marcuse أو ما سمّي بالنظرية النقدية التي صاغت

برنامجاً لنظرية في المعرفة تكون بمثابة نظرية تتناول المجتمع.

وإذا قدر لفلسفة لا ينطرح بشأنها السؤال «ما الفائدة من الفلسفة»، أن توجد فلن تكون، استناداً إلى ما قلناه، إلا فلسفة غير علماوية حول العلم، وإذا ما أقامت هذه الفلسفة علاقة تواصل وحوار مع العلوم والعلماء فسوف يؤمن نظامنا الجامعي، الذي شهد نمواً سريعاً، قاعدةً لنشاطها تكون أوسع من تلك التي سبق لأي فلسفة أن امتلكتها من قبل. وهي لن تحتاج إلى تنظيم نفسها كمجموعة من العقائد تدرس كفلسفات فردية. وسوف تُلقى على عاتقها مهمة سياسية فعلية، وذلك بقدر ما سوف تتصدى لهذه اللاعقلانية المزدوجة المتمثلة في آن بالقيود ذات الطابع الوضعي الناتجة عن تصور العلوم لذاتها وبنمط من الإدارة يتيح لمنحاها التكنوقراطي أن يفصلها عن الدائرة العامة حيث يدخل النقاش الواسع في صلب عملية تشكل الإرادة. وتبعاً لذلك لا يعود للنقاشات الفلسفية المتخصصة أن تقرر إذا ما كانت المؤشرات التي تبشّر الآن بشكل نظرية للعلوم تتجه نحو الممارسة، سوف تصب فعلياً في الممارسة. أما المثالية التي تظن أن للفلسفة مثل هذه القدرة فيغيب عنها ما بذلته الفلسفة من جهد مضنٍ، منذ ما يقارب قرن ونصف، لتتوصل إلى مرتبة النقد. وتبعاً لذلك يمكننا القول بأن مستقبل الفكر الفلسفي يظل مرهوناً بالممارسة السياسية.

إلا أن الفكر الفلسفي لا يرى نفسه في مواجهة ما يضعه أمامه الوعي التكنوقراطي من عوائق فقط، بل أيضاً في مواجهة أفول الوعي الديني. والواقع لم يتضح لنا إلا في أيامنا هذه أن التصور الفلسفي للعالم لم يكن ينفك أبداً عن وجود موازٍ للدين وعن النفوذ الديني الواسع، وأن الفلسفة لم تستطع، حتى بعد أن ورثت هذه الاندفاعة الطوباوية التي تميز بها التراث اليهودي ـ المسيحي، أن تعوّض من خلال المؤاساة وإعطاء الأمل عن تلك العبثية التي تنتج حكماً عن خروج الموت من دائرة التعليل والحساب وعن آلام الناس، وفقدان السعادة الشخصية وبصورة عامة عن سلبية المخاطر التي لا تنفك عن الوجود، كما كان للدين أن يؤمن هذا التعويض من خلال الأمل بالنجاة.

أما اليوم فإننا نشهد داخل المجتمعات الصناعية المتقدمة، وللمرة الأولى، فقدان الأمل بالخلاص والنعمة، هذا الأمل الذي ظل ينبعث من التقاليد الدينية المستبطنة في السريرة حتى بعد الانقطاع عن الكنيسة، وفقدان الأمل هذا يبدو ظاهرة عامة. فللمرة الأولى يبدو السواد الأعظم من الناس مسجونين، بعد أن اهتز عمق ما كان يؤمن هويتهم، في وعي الحياة اليومية التي تعلمنت كلياً، وعاجزين عن الاستناد إلى اليقين المؤسسي أو على الأقل، اليقين الراسخ في أعماق الذات. وتظهر بعض المؤشرات أن التخلي الكثيف عن مبادىء الدين اليقينية المنقذة يؤدي إلى ارتسام هلّينية جديدة، أي إلى نكوص

إلى ما دون المستوى الذي بلغته الديانات الكبرى التوحيدية حيث تتشكل الهوية في إطار الحوار مع الله الأحد. فها هنا مجموعة كاملة من البدائل الصغيرة عن الدين، جماعات تحت ثقافية، مذاهب ومجموعات هامشية متنافرة بصورة عجيبة، إن من حيث مجالها الجغرافي أم من حيث مضمونها العقائدي وأصول أعضائها الاجتماعية. وهي تتراوح بين ممارسة التأمل المتعالي، والأيديولوجية الجذرية الخاصة بالنواتات الناشطة السياسية اللاهوتية المجتمعة تحت شعار تغيير العالم، الفوضوية أو السياسية الجنسية، مروراً بممارسة طقوس جديدة تضبط حياة الجماعة، ومتابعة برامج تدريب شبه علمية؛ ومنظمات خيرية جماعية غالباً ما لا تكون أهدافها عملية إلا من حيث ظاهرها. ومما لا شك فيه أن هذه الجماعات الثقافية الصغيرة تتحرك انطلاقاً من دوافع مشابهة.

وبالنسبة للتقاليد اللاهوتية تقترب هذه التأويلات للعالم والوجود من أن تكون وثنية جديدة، تعبر عن نفسها من خلال تعدد العبادات وأساطير التحزّبات المحلية. ولا يخلو هذا النوع من المقارنات الارتجاعية من خطورة، كونها لا تأخذ بالحسبان الازدواجية المخصوصة التي تكمن في قلب هذه الطاقات التنازعية «الجديدة»: وأني أفكر هنا بهذه الثنائية الملتبسة التي تجمع بين غياب الدوافع والمعارضة، وأيضاً بين موقف التمايز الانكفائي والابداع: وهذا ما يمكننا تبيانه، على الأرجح، سواء على صعيد بنى الشخصية أو البنى الجمعية التي

توحد بين طاقات تتكامل بصورة مباشرة.

وفي مواجهة هذه الظواهر الملتبسة الناتجة عن دمار الهويات الجماعية والهويات الشخصية اللتين تشكلتا في متن الحضارات الكبرى، لن يجد الفكر الفلسفي الواسع النفوذ والمتواصل مع العلوم سبيلاً له إلا عبر تحريك وحدة العقل الهشة أي وحدة المتغاير والمتماثل التي يدفع إليها النقاش العقلاني.

المثالية الألمانية وأعلامها اليهود

«بما يتعلق بالحياة في ألمانيا، لن يقدّر لليهودي أن يلعب أي دور مبدع أكان حسناً أم قبيحاً».

هذه العبارة التي أطلقها أرنست يونغر Ernst Jünger، استمرت بعد العداء للسامية الذي وقعه الثوريون والمحافظون باسمهم قبل ما يقارب الجيل. ومنذ بضعة سنين فقط، سمعت هذا التأكيد نفسه في معهد فلسفة تابع لإحدى كبريات جامعاتنا. فلا يمكن لليهود كما كان يقال، أن يلعبوا إلا دوراً من الدرجة الثانية. وفي تلك الأثناء، كنت طالباً ولم أفكر بالأمر ملياً: بالطبع كنت قد قرأت هوسرل Husserl وويتجنستين Wittgenstein شيلر Scheler وسيمل Summel، غير أني كنت أجهل أصل هؤلاء المفكرين، فيما لم يكن أستاذ الفلسفة المشهور الذي أنكر على زملائه اليهود أي قدرة على الإبداع الثقافي من جانبه يجهل هذا الأمر. والواقع أن مفردات هذه الأيديولوجية التي يظهر أي معجم طابعها العبثي، ظلت بصورة واضحة متصلبة وفوق أي اعتراض. غير أننا حين

نقوم بتشريح التركيبية الثقافية التي تميّز الفلسفة الألمانية في القرن العشرين، ونعاين عناصرها ونقدر أوزان هذه العناصر، نلحظ بما لا يدع أي شك، وحتى في الميادين التي يعتبرها البعض مقصورة على الألمعية الألمانية، غلبة أولئك الذين يريد هذا الحكم المسبق قذفهم خارج ساحات الإبداع ولا يعترف لهم إلا ببعض الإسهامات النقدية البسيطة.

وأننا لا ننوي هنا أن نقدم إثباتاً جديداً على ما ثَبُتَتْ صحته منذ زمن بعيد. بل إن ما نريد إيضاحه هو أمر مختلف تماماً. وبالفعل فإننا ما نزال نفاجأ دوماً من مدى فعالية الإنطلاق من تجربة التراث اليهودي لاضاءة بعض الموضوعات المركزية الخاصة بالفلسفة المثالية الألمانية المصبوغة بشكل أساسي بالبروتستانتية. ولأن المثالية قد تشرّبت هي نفسها جزءاً من التراث الكابالي، فإن هذا الأخير يثري ويفعّل تياراً ثقافياً يحافظ على بعض ملامح الصوفية اليهودية بقدر ما يبقى محجوباً خفياً.

ولا تُفهم هذه القرابة، التي تبقى خفية بقدر ما هي مثمرة، بين اليهود والفلسفة الألمانية إلا من خلال هذا القدر الاجتماعي الذي أدى إلى فتح أبواب الغيتو. وذلك لأن انخراط واستقبال اليهود في المجتمع المدني لم يكن متيسراً إلا لأقلية من المثقفين اليهود، ولذلك لم يستطع السواد الأعظم من اليهود، ورغم قرن ونصف من التحرر، الوصول إلى أبعد من الشكليات التي تؤمن التساوي في الحقوق، إضافة إلى أن يهود البلاط لم

يتمكنوا وكذلك أحفادهم من مصرفيي الدولة في القرن التاسع عشر ورجال الأعمال اليهود عامة، من الوصول إلى مكانة محترمة اجتماعياً. وأكثر من ذلك فإن هؤلاء لم يحاولوا من جانبهم كسر حواجز الغيتو الخفي وذلك لأن أي تحرر معمم كان ليُهدد امتيازاتهم. وفي أي حال لم تكن عملية الاستيعاب إلا تمازجاً محدوداً جداً، بمعنى أن اليهودية ظلت جسماً غريباً. أما البيئة حيث تم الاستيعاب فكانت البيئة الجامعية، وغالباً ما كانت ترفق الشهادة الجامعية بشهادة العمادة التي كان يفرضها المحيط الاجتماعي. وكان لا بد لهؤلاء المثقفين اليهود من أن يسهموا بهذه الثقافة لرد هذا الجميل؛ ولكن رغم ذلك ظل موقعهم الاجتماعي ملتبساً لغاية العشرينات، حتى أن أرنست يونغر Ernst Jünger لم يلجأ فقط إلى الانتقاص من انتاجهم الذي اعتبره «ثرثرة صحافية حول الحضارة»، بل أيضاً إلى الطعن بعملية الاستيعاب بحد ذاتها:

«بقدر ما تتشكل الإرادة الألمانية وتشحذ، سوف يتضح أكثر فأكثر أن وهم اليهود بأن يصبحوا المانيين في ألمانيا غير قابل للتحقق وسوف يواجهون خياراً نهائياً وهو إما أن يكونوا يهوداً في ألمانيا أو أن لا يكونوا».

كان ذاك عام 1930، فإلى هؤلاء الذين لم يتكيفوا مع سياسة عنصرية ظلت غير حاسمة وُجِّهَ هذا الإنذار الذي نُفِّذ بطريقة فظة إلى أقصى الحدود في معسكرات الاعتقال، عندها برز بين هؤلاء الذين ينتمون إلى الشرائح الهامشية التي كانت

الأكثر نجاحاً بتحقيق عملية الانخراط، ناطقون باسم اليهودية يدعون للعودة إلى الأصول. وقد وجدت هذه الحركة تعبيرها السياسي في الصهيونية وتعبيرها الفلسفي في الوجودية المبكرة على يد مارتن بيوبر، Martin Buber الذي استعاد أجواء المرحلة الأخيرة من التصوف اليهودي. فالهاسيدية البولونية والأوكرانية في القرن الثامن عشر تدين بأفكارها الرئيسية للكتابات الكابالية، غير أن شخصية القديسين الهاسيديين تبدو بعيدة تماماً عن العقيدة، إلى حد أنَّ صورة الحاخام العلاّمة، تلك الصورة المثالية التي يفرضها التراث، تنحجب وراء الصورة الشعبية الأخرى، صورة زاديك Zaddik الذي يمتزج وجوده بوجود التوراة نفسها، بمعنى أن زاديك هو التوراة الحيّة.

وهنا من ذلك الحماس الذي يدفع بيوبر إلى نقد تعاليم الأحبار التي جمدتها العقلانية، ومن عودته إلى دين الناس المليء بالأخبار الأسطورية والتجليات الصوفية انبثقت شرارة شاعرية جديدة، شرارة الفلسفة الوجودية:

«أدى تدمير الجماعة اليهودية إلى إضعاف المواجهة الروحية المعنوية، وذلك لأن القوة الروحية لم تعد تتكثف إلا لحماية الشعب من التأثيرات الخارجية، أي لإحكام الطوق على الداخل والحؤول دون اختراق التيارات الغريبة، وهكذا لم تعد تنصب إلا على ترتيب وترميز القيم، ودرء أي انحراف عنها وتوفير صيغة للدين تقي من أي سوء تفاهم، وتمنع أي تأويل مختلف، وتعتمد لذلك نظاماً عقلانياً ثابتاً. فقد حلت أجواء

اليهودية الرسمية المتحجرة أكثر فأكثر مكان أجواء الالتزام والإبداع المليئة بذكر الله، وبالفعل فقد وقفت اليهودية باطراد ضد كل ما هو مبدع لما رأت به من خطر، من حيث جرأته وتحرره، على استقرار الشعب اليهودي. وهكذا تحولت اليهودية إلى دين معادٍ للحياة إلى دين الحُزم».

وقد وجد التيار الهاسيدي تعبيره الفلسفي الفعلي في فكر فرانز روزنزويغ Franz Rosenzweig. وقد عكف روزنزويغ الذي سبق أن ترجم مع صديقه بيوبر التوراة إلى الألمانية على البحث في فلسفة الدولة عند هيغل وذلك عندما كان تلميذاً لفريدريش مينيكه Friedrich Meinecke. وقد حاول روزنزويك في كتابه المؤلف من ثلاثة أجزاء، وكما يوحي بذلك عنوانه «نجمة الخلاص»، تأويل الفكر المثالي منطلقاً من عمق التصوف اليهودي. وهو لا يعتبر فقط من الأوائل الذين اتبعوا فكر كيركجورد Keirkegoard بل أنه تبنّى أيضاً بعض موضوعات ما أسمي بالمثالية المتأخرة، اقتبسها خاصة من كتابات شيلنغ Schelling الأخيرة. وهكذا كشف عن نسب فلسفة الوجود قبل عشرات السنين من عملية اكتشافه العسيرة من قبل مؤرخي الفلسفة الرسمية.

أما المسألة الأساسية التي تدمّر يقين المثالية بحاكمية المفهوم فتأخذ الصيغة الآتية: «كيف يمكن أن يكون العالم عارضاً فيما لا بد من التفكّر به بوصفه ضرورياً»؟

ويستنزف الفكر نفسه عبثاً في مواجهة هذا الإحراج أو

الخُلف المحكم: وهو أن تكون الأشياء على هذا النحو وليس على ذاك وفي الوقت نفسه عارضة بكل بساطة، وأن يكون وجود الإنسان متروكاً في التاريخ لنوع من الاعتباط الملغز.

غير أن الفلسفة تتوهم، عندما تنكر هذه الوضعية المظلمة التي تميز حياة أي إنسان وترفض اعطاء الموت موقعاً معيّناً لتجعل منه عدماً بكل معنى الكلمة، أنها لا تنطلق من أية مسلّمة... ولا بد للفلسفة كي لا تصم أذنيها عن صرخات الإنسانية القلقة من اعتبار العدم والموت بوصفهما شيئاً ما، أي من إدراك أن كل موت جديد وكل عدم جديد هما شيء جديد، شيء يُخيف من جديد، ولا يمكن للكلام أن يجليه ـ وللكتابة أيضاً... فالعدم ليس لا شيء بل أنه شيء ما... فإننا نرفض أية فلسفة توهمنا من خلال رقصتها المتناسقة المتعددة الإيقاعات باستمرار سلطان الموت. إننا نرفض جمع أشكال الوهم».

وبعد رفع الحجاب عن الموهوم ندرك مع روزنزويغ Rosenzweig أن العالم الذي ما يزال مليئاً بالضحك والبكاء لا يفهم إلا من خلال الصيرورة. فالظواهر تبحث دوماً عن جوهرها. وفي متن هذا الحدث الظاهر، الذي يتمثل بالطبيعة، ينكشف صعود ملكوت الباطن حيث ينتظر الله نفسه خلاصه:

«إن الله نفسه يتحرر من خلال خلاص العالم على يد الإنسان وخلاص الإنسان في العالم».

لم تقم المثالية إلا بمنافسة لاهوت التكوين. وهي لم تنظر أسيرة الفلسفة اليونانية، إلى تنافر العالم انطلاقاً من انفتاحه على احتمال الخلاص. لقد ظل منطقها متجمداً في الماضي: «ما يدوم فعلاً ينفتح دائماً على المستقبل. فما يدوم لا يتمثل بالذي كان دائماً أو بما كان يتجدد دوماً بل بما سيأتي: الملكوت».

ولا يتضح المعنى هنا إلا إذا نظرنا إليه من خلال منطق لا ينكر، بعكس المنطق المثالي، شكله اللغوي: إنه يذهب إلى لقاء الأفكار المضمرة في منطق كامن باللغة، وأننا نجد هنا أصداء تلك الفكرة القديمة في الكابال التي تجعل من اللغة سبيلاً إلى الله كونها تأتي من الله. لقد رفضت المثالية اعتبار اللغة كقانون للمعرفة وأحلت محلها فناً جرى تأليهه.

وهكذا استبق هذا اليهودي من خلال تفكره المتميز هيدغر حين نشر Philosophus teutonicus.

نهاية الحرب العالمية الثانية، أرسل روزنزويغ إلى عائلته على شكل رسائل، مخطوطة هذا الكتاب. ويتضح من إحدى هذه الرسائل كيفية فهمه، عندما كان على جبهة البلقان، للدعوة الرسولية التي يحملها الشتات:

«لأن الشعب اليهودي قد تخطى التناقض الذي يشكل القوة المحركة الحقيقية لحياة الشعوب، لأنه قد تخطى التناقض بين الخصوصية والتاريخ الشمولي، بين الوطن والإيمان، بين الأرض

والسماء فإنه لا يعرف الحرب».

وفي عيد الميلاد 1914 ناشد فيلسوف يهودي آخر وبهذه الروحية نفسها، الطلاب الذاهبين إلى الميدان بأن يتذكروا أنَّ السياسة النابعة من فكرة المخلص هي تلك التي تعبّر عن نفسها بالسلام الأبدي.

«وحين رأى الأنبياء، بوصفهم سياسيين دوليين، أن الشر لا يأتي حصراً أو حتى بصورة رئيسية من جانب الأفراد، بل على العكس من ذلك من جانب الشعوب، اعتبروا انتهاء الحروب والسلام الأبدي بين الشعوب كرمز لسيادة القيم الأخلاقية على الأرض».

وقد وجد هرمان كوهين Herman Cohen بطريقة ملفتة فعلاً في العهد القديم فكرة السلام الأبدي الكانطية، إلا أنه لا ينتمي فعلياً لتيار بيوبر Buber وروزنزويغ Rosenzweig. إنه يمثل التيار الليبرالي بين المثقفين اليهود الذين شعروا أنفسهم قريبين جداً من حركة التنوير الألمانية واعتقدوا أن بإمكانهم أن يتحدوا روحياً بالأمة. ومباشرة بعد اندلاع الحرب، ألقى هيرمان كوهين محاضرة ملفتة حول «خصوصية الروحية الألمانية»، في جمعية الدراسات الكانطية في برلين. وهكذا أعطى لألمانيا غليوم الثاني الأمبريالية ولجنرالاته شهادة انتماء إلى انسانوية ذات طابع ألماني مخصوص. وقد رفض بشدة الفكرة «المشينة» التي تقيم نوعاً من التناقض بين أمة الشعراء والمفكرين وأمة المحاربين وصانعي الدول:

«إن المانيا كانت وسوف تبقى متواصلة مع القرن الثاني عشر ومع منحاها الأنسانوي العالمي». غير أن لهجة مديحه هذه تبدو بعيدة عن هذا المنحى العالمي: «إنهم ينازعونا على أصالة أمة لا يمكن لأحد أن يظاهرنا بها».

ولكن من سخرية القدر أن هذا الشكل من الولاء للدولة دفع أصحابه، الذين قدموا أنفسهم بشيء من التفاخر وفقدان البصيرة، كيهود وقوميين ألمان في آن، إلى التماهي مع أعدائهم.

كان كوهين على رأس مدرسة ماربورغ Marburg الشهيرة. وهي كانت مركز لقاء لجيل كامل من المثقفين اليهود الذين طوروا فلسفتهم ضمن الروحية الكانطية وبدلوا عقيدة المعلم جاعلين منها نظرية المعرفة الخاصة بالعلوم الحديثة. والواقع أن كانط قد أعجب بقوة لغة مندلسون Mendelssohn حتى أنه قال: «لو قُيِّض لربّة الفلسفة أن تختار لغة لما اختارت إلا تلك». وهو قد كان عيّن كمقرر لمناقشة اطروحته الطبيب اليهودي السابق ماركوز هرز Marcuse Herz. ومثل لازاروس بن دافيد في ڤيينا كان ماركوز هرز يكرّس جهوده لنشر الفكر الكانطي في برلين. أما الذي كان سباقاً إلى استيعاب المذهب النقدي بصورة مبدعة وإلى تخطيه، والذي سبق أن تجاوز مبادءه نفسها فهو سليمان ميمون Salomon Maimon، الذي استوحى في شبابه فلسفة سبينوزا.

وقد تحوّل ميمون من شحاذ متشرد إلى عالم يوّفر له أحد

النافذين الرعاية والحماية. وقد اعترف فيخته الذي لم يكن يفرط بالتواضع دون أي شعور بالحسد بأعلمية ميمون، فكتب في إحدى رسائله إلى رينهولد Reinhold أن هذا الأخير قد قلب فلسفة كانط رأساً على عقب:

«فعل كل ذلك دون أن يلحظ أحد الأمر، أتصور أن الأجيال القادمة سوف تهزأ منا فعلاً».

إلا أن المؤرخين الألمان لم يتأخروا أبداً. وقد سقط هذا الجيل الأول من الكانطيين من ذوي الأصل اليهودي في النسيان، مثلهم مثل كانط نفسه.

ولن ينفتح السبيل أمام اتجاه كانطي ثانٍ في منتصف القرن التاسع عشر إلا مع الدعوة الهجومية التي أطلقها يهودي آخر: أوتو ليبمان Otto Libemann: «علينا العودة إلى كانط». وقد تمكن كوهين من العودة منطلقاً من الأسس التي وجدها في اشكالية ميمون. وعلى شاهد قبر كوهين لخص أشهر تلامذته أرنست كاسيرر Ernst Cassirer نية المعلم بالكلمات الآتية: أولوية النشاط على الجمود، أولوية الروح واستقلالها على ما هو من مرتبة الأشياء والمحسوسات، أولوية لا بد من تثبيتها بصورة كاملة وصريحة، كما لا بد أيضاً من التخلي نهائياً عن الاسناد إلى المعطى: علينا استبدال التأسيس الزائف على مستوى الأشياء بالأصول المجردة المنبثقة عن الفكر والإرادة، والوعي الفني والديني. وهكذا تحول منطق كوهين إلى منطق الأصل».

إلا أننا نجد بموازاة «خط ماربورغ» الأصلي، مفكرين يهود آخرين مثل آرثور ليبرت Arthur Liebert، ريتشارد هونيغوالد Richard Hönigswold إميل لاسك Emile Lask وجوناس كوهن Jonas Cohn الذين كان لهم اسهام فعلي في منعطف القرن، ببناء نظرية في المعرفة مصبوغة بالكانطية. أضف إلى ذلك أن ماكس آدلر Max Adler وأوتو باور Otto Bouer كانا قد قدما الماركسية بصيغة كانطية.

ووسط هذا المناخ ازدهر نوع من التحليل والتعليق المتميزين بنفاذ البصيرة، اعتبرا من خلال تقويم لا يخلو من التباس، كصفة لا تنفك عن طبيعة اليهود، فيما ظنَّ مارتن بيوبر Martin Buber من ناحيته أيضاً، أنهما تعبير عن «روحانية غير متجسدة»: «روحانية منفصلة عن جذور الحياة الطبيعية العميقة وعن الوظائف التي تضطلع بها روحية أصيلة، روحانية محايدة، لا جوهر لها، ذات طابع جدلي، تكرّس نفسها لجميع الموضوعات وحتى الأقل أهمية منها لتشريحها من خلال تحليل مفهومي أو لإقامة العلاقات فيما بينها، دون الاستماع بانتباه غريزي فعلاً إلى شيء واحد من هذه الأشياء - الموضوعات».

وهكذا كانت الابستيمولوجيا ونظرية المعرفة اللتان تخيلّتا نفسهما خارج التاريخ ومتحررتين من أي مسلمة، تلبيان فعلياً طموحات اليهود الذين اضطروا إلى التخلي عن تراثهم للحصول على حرية الفكر. ولم تستطع هذه الأجيال الآتية من

الغيتو الوصول إلى مستوى من الثقافة المنعتقة إلا مقابل القطع مع الالتزام التراثي والقفز وسط تاريخ كان غريباً عنهم: ألم يكن موسى مندلسون Moses Mendelssohn يخفي عن إخوته في الدين اهتمامه بالأدب الألماني!

ربما انطبع الفكر اليهودي بالمحافظة على شيء من المسافة التي تميز وجهة نظر تبقى غريبة. فكما أن الأشياء التي كانت تبدو اليفة بنظر المهاجر تتعرى أمامه ما أن يعود إلى وطنه بعد فترة طويلة في المنفى. هكذا أيضاً يتمتع المنخرط بنفاذ البصيرة: فهو لا يعيش علاقة حميمة بالبديهيات الثقافية التي، بعد أن تصبح مادة لانخراطه، تبرد وتكشف عن بناها بصورة أوضح.

وإضافة إلى ذلك، فإن تفسير نصوص التوراة، سواء التفسير الحاخامي أو خاصة التفسير الكابالي، هو الذي أعدّ طوال قرون الفكر اليهودي لممارسة التأويل من خلال التعليق والشرح والتحليل. أما انجذابه إلى نظرية المعرفة فيعود دون شك إلى أن هذه الطريقة توفر شكلاً معقلناً لإشكالية صوفية ضاربة في القدم. وبالفعل لا يفلح الصوفي بالتقاط مراحل الألوهة وأطوارها إلا من خلال السلوك الروحي نحو الله، ولذلك لا تحصل معرفته إلا بواسطة تفكّر متعالٍ يتناول نمط تجربته الخاصة. وليس من باب الصدفة أن تُستخدم طريقة المعلم إكارت Eckart كمفتاح لفهم الانقلاب الكوبرنيكي الذي أحدثه كانط.

ويمكننا تفسير ما كان لكانط من جاذبية بالنسبة للوعي

اليهودي بأنه أعطى، إضافة إلى غوته، الموقف النقدي الحر، ذا البعد العقلاني والانسانوي الشمولي، تعبيره الأشد أصالة وتألقاً، وقد طبع منحاه الأنسانوي العلاقات الاجتماعية حيث عرفت عملية الاستيعاب مرحلتها الأولى أي تلك المرحلة الوحيدة حيث لم تترافق مع عمليات الإذلال: الصالونات البرلينية حوالي سنة 1800. إلا أن المذهب النقدي قد أمّن لليهود، إضافة إلى ذلك، ما مكّنهم من التحرر من اليهودية نفسها. فهو لم يقتصر على إعطاء ضمانة من قبل المسيحيين باتخاذ موقف متمدن يتصف بالتسامح الشامل، بل وفر أيضاً أداةً فلسفية استطاع الوعي اليهودي من خلالها، وبما عرفته عفويته من حركة عظيمة، أن يمسك بزمام مصيره الاجتماعي والديني... المنحى النقدي: ذلكم ما حافظت عليه الفلسفة اليهودية في ظل جميع الأشكال التي عرفتها.

بالطبع، لا يعرف المجتمع تحرراً لا تشوبه أية ثغرةً. فبقدر ما كان الانخراط يأخذ شكل الانصياع، تمسك العدد الأكبر من اليهود بيهوديتهم أكثر من ذي قبل، خاصة وأن تماهيهم بالعالم المحيط وما يحمله من آمال كان يحول دون سلوكهم علناً بطريقة مختلفة عن سلوك الألماني القح. وقد يكون هذا التوتر الجلي إلى أبعد حد على المستوى النفسي الاجتماعي هو الذي دفع كوهين إلى إعداد الكتاب الذي أهداه لذكرى والده اليهودي الارثوذكسي، والذي نشر بعد وفاته بعنوان «المصادر اليهودية لدين العقل». ولقد خلّصت العقلانية

الكانطية مدرسة ماربورغ من خطابها المفخّم الذي كانت تدين به لأصلها اللوثري. أي أنه تم اخضاع النظرية للعلمنة مرةً جديدة. إلا أن الطلاء «الحضاري» الذي استخدمه اليهود الحضاريون ـ كما كانوا يُسمّون ـ للتخلي نهائياً عن يهوديتهم، زال فعلياً.

وفي المرحلة الأخيرة من حياته وجد كوهين نفسه مندفعاً إلى أقصى حدود نظامه الفلسفي الخاص تحت وطأة ما يفرضه كلام الله الموحى إلى موسى من واجبات. وبما أن الشعوب قامت بتطوير انسانيتها من خلال اغناء حضارة تستنير بالفلسفة والعلم فقد التقت، من خلال التعايش، بدين العقل. والواقع أن مفهوم العقل الذي اتخذ تاريخياً صورة المصدر الأصل، برز أول ما برز، من خلال أقوال الأنبياء اليهود. ولذلك يتعسّر كوهين في محاولته إنقاذ استقلالية العقل مقابل الوحي، ويلجأ في نهاية المطاف إلى هذه الملاحظة الملفتة للتخفيف من وجع ضميره:

«لئن كان انتباهي قد انشد، بما يتعلق بمفهوم الدين، إلى مصادر الأنبياء، فإن هذه المصادر ستظل بكماء عمياء، إذا لم أذهب، وقد أخذت العلم عنها دون أن أرضخ لسلطتها، إلى لقياها مزوداً مسبقاً بمفهوم أبني عليه العلم الذي قد تمنحه لي».

والحقيقة أن من أرسى الابستيمولوجيا ونظرية المعرفة لم يكن كوهين بل مفكران يهوديان آخران.

في ألمانيا كانت ظواهرية أدموند هوسرل Edmond Husserl هي التي سادت بشيء من الديمومة، وعلى الصعيد العالمي الوضعية المنطقية التي أسسها لودڤيك ويتجنستاين Ludwig Wittgenstein. وقد كانت هاتان النظريتان الفلسفيتان الأكثر صدى في زمننا هذا.

نشر مؤلف ويتجنستاين الشهير Tractatus logico-philosophicus في العام الذي شهد وفاة هرمان كوهين. وقد افتتحه بهذه اللمعة: «العالم هو كل ما يحصل».

وقد نشأ في ظل نفوذه ما سمّي بمنتدى ڤيينا حيث احتل يهود مثل أوتو نوراث Otto Neurath وفريدريش ويزمان Friedrich waismann موقعاً مهماً. وفيما بعد ساهم بعض المهاجرين اليهود بانتصار العقيدة الجديدة على المستوى العالمي: ففي الولايات المتحدة كان هانس رايشنباخ Hans Reichenbach هو الذي عمل بهذا الاتجاه، فيما قام ويتجنشتاين نفسه بهذه المهمة في بريطانيا. عاش ويتجشتاين في كامبرديج كأستاذ متقاعد. ودون أن ينشر أي شيء، أقدم هناك، وسط هدوء حلقاته الدراسية، وبمعاونة مجموعة صغيرة من الاتباع، على انعطاف نَقَلَهُ من التحليل المنطقي إلى التحليل الألسني. أما هذا التحليل الأخير فلم يعد يهتم أساساً بصياغة لغة عالمية متماسكة ترمز إلى الوقائع وتدل عليها، كما أنه لم يعد في خدمة غائية منتظمة، بل فقط في خدمة هدف يكمن في معالجة أي قضية من وجهة نظر التحليل الألسني

والتعبير عن معناها بصورة «واضحة تماماً». وهكذا باتت الأجوبة الفلسفية تنحصر بالنصح بهذا النمط من التعبير اللغوي أو ذاك وتحوّلت إلى نوع من الألعاب اللغوية الفنية التي تكتفي بذاتها.

وعندما قام ويتجنشتاين قبل موته بقليل، بنشر كتابه الثاني «التحقيقات الفلسفية» نزولاً عند إلحاح أصدقائه وتلامذته، قدمّه بهذه الكلمات المستسلمة: «كنت لغاية الآن، قد رفضت نشر هذا العمل وأنا على قيد الحياة... وأني أقدم هذا الكتاب للقراء ومشاعري غير صافية. ليس مستحيلاً أن يُقيّض لهذا الكتاب، رغم فقره، وظلمات هذا الزمان، أن يُنير بعض الشيء هذا العقل أو ذاك. إلا أن مثل هذا الاحتمال يبقى ضئيلاً»[1].

ويزدهي ويتجنشتاين بذاك الاكتشاف الذي حققه، والذي يسمح لنا بتفكيك فكره الفلسفي في أي موضع من براهينه. لا بد من أن تبلغ الفلسفة مرحلة الصمت التي تحول دون أن توضع هي نفسها على بساط البحث من خلال الأسئلة. وفي الـ Fractatus يبرز هذا الميل العميق إلى الصمت من خلال الآتي:

«نشعر بأن مشاكل الحياة ستظل غير مدركة حتى بعد

---

(1) راجع:
Ludwig Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, Paris, Galli,ard, 1961 (Coll, «Bibliothèque des Idées»), P. 29.

إيجاد حلول لجميع المسائل العلمية المحتملة. وبالتأكيد لن يبقى هناك أي سؤال. وهذا ما يشكل جواباً بحد ذاته. فحل مشكلة الحياة هو في اختفاء هذه المشكلة.

ألا يفسر ذلك لماذا لم يستطع الأشخاص الذين اتضح لهم معنى الحياة بعد مرحلة طويلة من الشك أن يعبروا عن حيثيات هذا المعنى؟[2]».

لا يتردد ويتجنشتاين بتطبيق هذا التحليل على أفكاره:

«إن للقضايا التي اطرحها قوة بيانية إذ من يفهمها يدرك، بنهاية المطاف، أنها دون معنى، وذلك بعد أن يمر بها وعليها وفوقها ويدخل فيها ليخرج منها... ما لا نتمكن من الكلام عنه علينا كتمانه»[3].

ولمثل هذا الصمت قيمة متعدية. فحتى الذي تم التعبير عنه لا بد من أن يعود من جديد إلى الصمت الذي سبق أن قطعه.

وترد هذه الملاحظة لرونزويغ، بصيغة أخرى من خلال التعليق الآتي:

«أهم ما يميز اليهودية إنما حذرها أي تشكيكها العميق بقدرة الكلمات وثقتها الكبيرة بقدرة الصمت».

ولما كان يستحيل على اليهودي استخدام لغته الخاصة

(2) المرجع نفسه ص 112.

(3) المرجع نفسه ص ص 105-106.

كلغة محكية وذلك لطابعها المقدس، فَقَدَ آخر الحريات وأبسطها وهي حرية التعبير عن العذاب الذي يعانيه:

«مع أخيه في العرق لا يمكنه إذاً أن يتكلم أبداً، ولذلك أصبحت النظرات أبلغ من الكلام... ومن هنا بالضبط يعيش اليهودي حياته اليومية من خلال الإنشاءات الكلامية الصامتة، بحميمية أشد مما يعيشها من خلال اللغة المقدسة أيام الأعياد».

ويتميز الكابال، حيث يبقى التراث المكتوب ضئيلاً جداً، عن التقاليد الصوفية الأخرى بالغياب الكلي للسيرة الذاتية الروحية. ويبرز مؤرخ الحركة الصوفية اليهودية جرشوم شوليم Gershom Scholem هذه الرقابة الذاتية الفريدة التي يمارسها سالكو الكابال، الذين فرضوا على أنفسهم الصمت أو ألا يتركوا إلا تراثاً محكياً. فقد أُتلفت المخطوطات، أو أنه لم يطبع إلا عدداً نادراً من تلك التي بقيت. وفي هذا اللحاظ، تتخذ كلمات ويتجنشتاين عندما يتكلم عن التصوف، معنى دقيقاً...

«بالتأكيد هناك الممتنع عن البيان... إنه يُظهر نفسه. إنه العنصر الصوفي»[4]!

أما هوسرل فقد سعى بالمقابل، إلى تأسيس الفلسفة بوصفها علماً دقيقاً مستنداً بالضبط إلى الوصف المحكم لهذه الظواهر

---

(4) المرجع نفسه ص 107.

التي تُظهر نفسها بنفسها والتي «تُعطى» من خلال الحدس في البداهة والمباشرة.

تلتقي الظاهراتية المتعالية والوضعية المنطقية على صعيد الغايات. إنهما لا تسلكان الطريق نفسه. وكلاهما تبقيان وفيتين لمبدأ الشك الديكارتي، الذي لا يشك أبداً بنفسه. غير أن «الأشياء» التي يريد هوسرل أن يتقدم باتجاهها ليست وحدات اللغات الطبيعية أو اللغات العلمية القابلة للتحليل الدلالي والنحوي، بل عمليات الذهن الواعي التي تشكل انطلاقاً منها، روابط المعنى الخاصة بعالمنا المعيوش. لم يسعَ هوسرل إلى استنباط هذه الغايات وتحققاتها، بل تبيانها كما هي انطلاقاً من وجهة نظر التجربة، وجهة النظر القصوى التي يستحيل الوصول إلى أبعد منها». وهذا ما يضعه في تعارض واضح مع الكانطيين المحدثين، وخاصة مع المثالية التقليدية بصورة عامة. لقد رافق بلسنر Plessner يوماً معلمه هوسرل إلى منزله، بعد نهاية حلقة الدراسة:

«عندما وصلنا إلى بوابة الحديقة، انفجر بمزاج عكر: [بالنسبة لي كانت المثالية الألمانية دائماً شيئاً يثير التقيؤ، طوال حياتي توخيت الواقع]. وكان وهو يقول ذلك يلوح بعصاه التي رُصّعت تفحيتها بالفضة، ليلمس بها، وقد انحنى إلى الأمام قائمة البوابة فكأنما ليرمز، بطريقة واقعية إلى أبعد حد، بالعصا إلى الفعل الغائي وبالقائمة إلى تحققه».

وفيما كان الأفق السياسي يكفهر، اتجه هوسرل أكثر فأكثر

إلى الاعتزال في منزله في فريبورغ Fribourg. لم يكن باستطاعته إيصال فلسفته الأخيرة إلى الجمهور ـ وقد توفي عام 1937 ـ خارج الحدود الألمانية في ڤيينا وبراغ.

وبخلاف ويتجنشتاين، لم يتخلَّ هوسرل عن مستلزمات النسق لصالح لعبة لغوية زاهدة تكتفي بنفسها أو بجواهر من زجاج، أو لصالح كتمان ما لا يفصح عنه من مشاهدات صوفية، بل إنه حاول على العكس من ذلك، رسم مخطط كبير أو المخطط الأخير، الذي يمكّن من فهم وتخطي أزمة العلوم الأوروبية، من حيث إنها أزمة الانسانية الأوروبية. لقد أراد هوسرل حصر مد اللاعقلانية الفاشية انطلاقاً من عقلانية متجددة، وبالفعل «فما يقود إلى إفلاس الثقافة القائمة على العقل لا يمكن في جوهر العقلانية بل فقط في استلابها أي في ذوبانها في ـ الطبيعانية والموضوعانية»[5].

لقد اعتقد هوسرل مستغرقاً في مثاليته، بأنه من الممكن مواجهة الشر بمجرد تأمين أساس ظواهري دقيق للعلوم الأخلاقية. وهو قد اعتبر أن جذور الأزمة تكمن في سعي العقلانية المستلبة إلى تأسيس هذه العلوم الأخلاقية وفق طريقة مغلوطة ومدمرة: أي الارتكاز إلى نموذج علوم الطبيعة لاعادة جميع الظواهر الثقافية/الذهنية إلى أصول يمكن إيضاحها على قاعدة الفيزياء. ومقابل ذلك لا بد، بالنسبة لهوسرل، من أن

(5) المرجع نفسه ص 106.

يعود الذهن المفكر إلى نفسه ليوضح عمليات الوعي التي تبقى محجوبة عنه. ويعتقد هوسرل أن هذا «الموقف النظري» كفيل بتغيير العالـم:

«إلا أنَّ المقصود هنا ليس موقفاً معرفياً جديداً. فهذه الإرادة التي تخضع التجربة بكل أبعادها لمعايير مثالية، أي لمعايير الحقيقة المطلقة، تؤدي إلى تغيير عميق يُصيب مجمل الممارسة الوجودية الإنسانية وبالتالي كافة أبعاد الحيٰاة الثقافية»(6).

لقد دعا هوسرل الفلاسفة إلى لعب دور «موظفي الإنسانية»، وفق عبارته الملتبسة هذه. وحتى في مؤلفاته الأولى كان هوسرل قد أعدّ طريقة تسمح للظاهراتيين بالتثبت من صحة موقفهم الإدراكي. وهي كناية عن سلب واقعية الواقع لحل شبكة المصالح التي يدور في متنها المعيوش الواقعي، وذلك لتصبح النظرية الصرفة ممكنة. وكان هوسرل يتدرب يومياً على هذا «الرفع» للواقع من خلال رياضة ملفتة: فلقد تأمل في هذا الإطار طوال أشهر أو سنين. وشكلت ملاحظاته المكتوبة بطريقة الاختزال مادة لابحاث أجريت بعد وفاته.

وتعتبر هذه المادة التي عرضها هوسرل الأستاذ ـ ولم ينشرها كمؤلف ـ بمثابة شهادات تنبع عن فلسفة في حقل

---

(6) انظر:

Edmund Husserl, La crise de l'humaité européenne et la philosophie, Paris, Paulet, 1968, P 258.

العمل. وما كان يتدرب عليه هو الوصول إلى تنظيم محكمٍ بطريقة منهجية معيّنة. غير أن الفيلسوف الشيخ قد حوّل عمله هذا إلى فلسفة تاريخ عندما أبعدته السياسة عن تأملاته. فالنظرية التي تُبنى في ظل الامتناع عن أية ممارسة، هي التي لا بد من أن تفسح في المجال أمام «ممارسة جديدة» لسياسة محكومة بالعلم:

«ممارسة تهدف إلى تربية الإنسانية، انطلاقاً من معايير الحقيقة بكل اشكالها، وذلك بفضل العقل العلمي الشمولي الذي يحولها هكذا إلى نوع انساني جديد تماماً، ويسمح لها بالإمساك بزمام أمورها على قاعدة استبصارات نظرية مطلقة».

لقد ظل تاريخ الفلسفة في الأسمال فترة طويلة قبل أن يُلبِسه هوسرل نظريته التي تبقى في جوهرها لا تاريخية. غير أن موقفه يبقى رغم ذلك مدهشاً: فلقد بقي وهو يدافع عن قضية خاسرة وفياً لوهم النظرية الصافية.

وقد تبيّن عام 1929 إلى أي مدى كانت هذه القضية خاسرة، وذلك من خلال المناظرة بين كاسيرر Cassirer وهيدغر، المناظرة التي تمت في دافوس Davos، وكان موضوعها كانط. إلا أن النقاش كان يدور فعلياً حول نهاية مرحلة. إن الصراع بين المدارس قد تخلى عن مواقعه أمام الصراع بين الأجيال:

كان كاسيرر Cassirer يمثل العالم الذي انتمى إليه هوسرل

في مواجهة تلميذ هذا الأخير. إنه عالم الانسانوية الأوروبية المتميز بالثقافة في مواجهة اتجاه إرادي يستلهم الطابع الأصيل للفكر ويطال من حيث راديكاليته حضارة غوته، مركزاً هجومه على جذورها نفسها.

ليس من باب الصدفة أن تكون شعائر الانتماء لغوته قد ظهرت، في بداية القرن التاسع عشر، في صالونات راشيل ڤارنهاغن Rachel Varnhagen. وبالفعل فما من أحد أراد اتباع ويلهام ميستر Wilhelm Meister الذي فهم «تشكل الشخصية» فهماً خاصاً جداً وخادعاً جداً بوصفه اندماج البرجوازية بالنبالة، أكثر من هؤلاء اليهود الذين أطلقت عليهم فيما بعد تسمية «اليهود الممتازون بالثقافة». وما كانوا ينتظرونه من هذه الثقافة عبّر عنه سيمل Simmel على النحو الآتي:

«ما من أحد عاش حياةً رمزية كتلك التي عاشها غوته، فهو عندما اعطى لكل واحد جزءاً من شخصيته وبعض ملامحها أعطاها [كلها للجميع]. فالوسيلة الوحيدة لكي لا يكون المرء ممثلاً وكي لا يضع القناع هي أن يعيش حياةً رمزية».

لم يكن استبطان هذه الروحية المستلهمة من غوته يَعِدُ بانفتاح باب الاندماج فقط، بل أيضاً بالتخلص من عذابات الاندماج، أي من الاضطرار الدائم للعب دور يجعل المحافظة على الهوية الخاصة أمراً مستحيلاً. وفي هذين اللحظاين بدت الثقافة الكلاسيكية الألمانية بالنسبة لليهود بمثابة أمر ضروري وحيوي من الناحية الاجتماعية. وربما لهذا السبب نحن ندين

لهم. دون شك، بأرهف التحليلات الفنية: من روزنكرانز Rosenkranz وسيمل Simmel إلى آدورنو Adorno مروراً بيانجمان ولوكاش Lukàcs.

خلال هذه المناظرة في دافوس طرح طالب ثلاثة أسئلة على كاسيرر Cassirer، وقد أنهى كلاً من هذه الأسئلة باستشهاد من غوته.

أما هيدغر فقد أثار بالمقابل الشكوك حول هذا الرجل الذي اكتفى باستخدام انتاجات الذهن. لقد أراد «أن يواجه بعناد قساوة القدر». ورفض مصافحة اليد التي مدها له مناظره. وهكذا انتهى النقاش. ويمكننا اليوم أن نقرأ، بوصفها استكمالاً لهذه المناظرة، الكلمات التي القاها هيدغر بعد أربعة أعوام باسم حزب هيتلر في مؤتمر العلم الألماني:

«لقد رفضنا أن نعبد قارة لا جذور لها، فكرة عاجزة، وها أننا نرى نهاية الفلسفة التي كانت في خدمتها.. إن الشجاعة الأصيلة التي تجعلنا نواجه الكائن ونضبطه أو نرتطم به ونتحطم، هي المحرك العميق الذي دفع إشكالية العلم الوطني. ذلك أن الشجاعة تدفع بنا إلى الأمام، الشجاعة تقطع مع الماضي، الشجاعة تجازف باقتحام غير الاعتيادي وغير المحسوب».

في ذلك الحين اضطر كاسيرر إلى الهروب أمام غير المحسوب هذا، وحملته الهجرة إلى السويد ثم إلى انكلترا

وأخيراً إلى الولايات المتحدة. وقد كتب هناك مؤلفه الأخير حول «أسطورة الدولة»، حيث يعالج في فصله الأخير تقنية الأساطير السياسية الحديثة. وهو يختمه بأسطورة بابلية:

«لم ينوجد عالم الحضارة الإنسانية قبل التغلب على ظلمات الأسطورة وإزالتها. غير أنه لم يتم القضاء نهائياً على المسوخ الأسطورية».

وبغض النظر عما يطرحه من شكوك، لا يكتسب النصر الذي حققه هيدغر على الروحية الانسانوية طابعه الحاسم إلا من كونه يكشف الضعف الذي يشوب هذا الموقف الثقافي المستلهم من الأنوار: وفي مواجهة مثل هذا الفكر الذي يدعي «الجذرية»، لا تبدو أصول القرن الثامن عشر متجذرة بصورة كافية. إلا أن قبل القرن الثامن عشر لم يكن هناك غرب يهودي، بل على العكس من ذلك، غيتو القرون الوسطى. أما محاولة بعض المثقفين اليهود، العودة إلى اليونان، فلم تَخلُ أبداً من عجز. وحدها تقاليدهم العريقة تقاليد الكابال بدت في الواقع مصدراً للقوة.

لقد عكف الكاباليون طوال قرون على صياغة تقنية التأويل المجازي، وذلك قبل أن يكتشف ولتر بنجامان Walter Benjamin أن المجاز والاستعارة هما بمثابة مفتاح المعرفة. إن الاستعارة هي عكس الرمز. وقد فهم كاسيرر Cassirer مجمل مضامين الأسطورة والفلسفة والفن واللغة بما هي فضاءً للأشكال الرمزية، أي للذهنية الموضوعية، حيث يتواصل الناس

فيما بينهم ولا يستطيعون الاستمرار من دونه. والواقع إن الشكل الرمزي، الذي حاول كاسيرر التعبير عنه بروحية غوته، هو الشكل حيث يتحقق ما لا يدرك. وتعبّر اللغة عما لا يعبّر عنه وأخيراً حيث يبرز الجوهر ويظهر. غير أن بنجامان يذكّر بأن التاريخ، بكل ما يحتويه من مُباغت ومؤلم وفاشل قد ظل ممتنعاً على التعبير الكلاسيكي الرمزي المتناسق. وحده العرض الاستعاري نجح بتصوير التاريخ العالمي بوصفه تاريخ الألم. وبالفعل فالاستعارات في مملكة الأفكار هي أشبه بالخراب والانقاض في مملكة الأشياء.

«لم يلحظ الاتجاه الكلاسيكي كبت الحرية، والشوائب وانكسار المادة Phsis الحساسة الجميلة. والواقع أن هذا الانكسار هو الذي انتج استعارات الاتجاه الباروكي التي كانت مموهة وراء زهوه الغريب الهاذي، الذي بلغ وتيرة لم يكن يتوقعها أحدٌ».

بالنسبة للنظرة المتدربة على الاستعارة تُفقد فلسفة الأشكال الرمزية براءتها. كما تكشف هذه النظرة هشاشة الأصول التي يبدو أن كانط وغوته قد نجحا بإرسائها لإقامة حضارة الجمال المستنيرة بالعقل.

إن بنجامان لم يتخلَّ عن هذه الحضارة، غير أنه القى الضوء من ناحية أخرى على الالتباس الذي يطبع «القيم الثقافية» و «الثروة الثقافية»، وهي من العبارات التي كان يلجأ إليها بعض اليهود السُذّج. فما هو حقيقي فعلاً هو التاريخ الذي يتمثل

بانتصار الأسياد على الذين يزحفون زحفاً.

«فإلى موكب النصر هذا لا بد، كما كانت العادة دائماً، من إضافة الغنيمة. أي ما يسمى بالثروة الثقافية... فكل وثيقة ثقافية هي أيضاً وثيقة تثبت البربرية. وما يعتري عناصر الثروة الثقافية من بربرية يعتري أيضاً آليات التقاليد التي تجعلها متناقلة بين الناس»(7).

وقد انتحر بنجامان عام 1940. وذلك بعد أن هرب، مروراً بجنوب فرنسا وهدده رجال الجمارك الإسبان بتسليمه إلى الغستابو. وترك «أطروحات حول فلسفة التاريخ»، وهي إحدى الشهادات، الأشد إثارة، عن الروحية اليهودية.

وهنا في هذا الكتاب، تبدو جدلية العقل التي تحكم التطور المتقطع للتاريخ الذي ما يزال مترقباً بقلق، بمثابة تأويل استعاري. وبالفعل فإننا نقرأ في الأطروحة التاسعة ما يلي:

«هناك لوحة «لكلي» Klee بعنوان: انجلوس نوفوس Angelus Novus وهي تمثل ملاكاً يبدو وكأنه ينوي الابتعاد عن المكان حيث يقف ثابتاً: عيناه جاحظتان، فمه مفتوح، وجناحاه منبسطان.

إن وجهه متجه نحو الماضي. وحيث تظهر لنا سلسلة من الأحداث لا يرى هو إلا كارثة واحدة ووحيدة لا تني تراكم

---

(7) المرجع نفسه .P 242

الانقاض وتلقيها على قدميه. إنه يرغب فعلياً بأن يأخذ وقته لإيقاظ الموتى وجمع المهزومين، إلا أن عاصفة تأتي من الجنة وتدخل في جناحيه بقوة وتمنعه من طيّهما. هذه العاصفة تدفعه على الدوام نحو المستقبل الذي يدير له ظهره، فيما تتراكم الانقاض أمامه لتصل إلى السماء. هذه العاصفة هي ما نسميه: التقدم(8).

غير أن بنجامان لم يكن أول من كسر حلقة الفكر اليهودي الذي كان قد اتسم بالولاء لنظرية المعرفة والابستيمولوجيا، عاملاً على تقييم اتجاهات فلسفة التاريخ متبحراً فيها بجرأة.

إذ قد سبق لسيمل Simmel الذي كان صديقاً لجورج George وريلكه Rilke وأيضاً لبرغسون Bergson ورودان Rodin على حد سواء، أن تَخطّى حدود الفلسفات المدرسية التي كانت سائدة من قبل:

«هناك أنواع ثلاثة من الفلسفات: فلسفات تُصغي إلى قلب الأشياء وثانية إلى قلب الإنسان فقط، وثالثة إلى قلب المفاهيم. وهناك نوع رابع ويضم تلك الخاصة بأساتذة الفلسفة والتي لا تسمع إلا دقات قلب النصوص». وإننا نجد في أحد مؤلفات سيمل بعد وفاته مقطعاً مميزاً حول الفن المسرحي. وهو

---

(8) استناداً إلى ترجمة موريس دي غاندياك M. de Gandillac الفرنسية. راجع - وولتر بانجامان W. Benjamin, Poésie et Révolution, Paris, Denoël, 1971, (Coll. «Lettres Nouvelles»), P 280-281.

يتناول تلك التجربة المخصوصة باليهود المندمجين الذين غالباً ما تتميز حياتهم الخاصة بنوع من الدينامية المتوترة. وقد بيّنت حنّه ارندت Gamnah Arendt، المؤرخة الثاقبة النظر، من خلال دراستها للعداء للسامية، متناولة نموذج باريس في أواخر القرن[9]، كيف عمل بعض مناصري السامية على استقبال ودمج اليهود المثقفين عامدين إلى مجاملتهم بطريقة تثير الدهشة: إنَّ أصلهم اليهودي بات خفياً لا يلحظه أحد. ويعني ذلك أن عليهم أن يكونوا يهوداً ولكن أن لا يظهروا شبيهين باليهود.

«وقد حوّل هذا الترجّح الملتبس كل واحد منهم إلى ممثل فعلي، ولكن على مسرحٍ حيث الستارة لا تسدل أبداً، حتى أن هؤلاء الناس أصبحوا، بعد أن حولوا حياتهم كلها إلى دور مسرحي عاجزين عن تعيين هويتهم الحقيقية حتى بينهم وبين أنفسهم.

أما وسط الحياة الاجتماعية فكانوا يترصّدون أقرانهم بصورة غريزية ويكتشفون أنفسهم آلياً في هذا المزاج القريب من الغطرسة والخوف الذي كان قد طبع أو حدد كل تصرف من تصرفاتهم. ومن هنا نفهم هذه الابتسامة المعبرة عن التواطؤ الجماعي التي يصفها بروست Proust بأدق تفاصيلها، وهي ترافق نوعاً من التغاضي، تغاضي جميع الموجودين بصورة لا

---

(9) المرجع نفسه ص ص .281-282

تخلو من غرابة عن ذاك اليهودي الذي ما يزال، رغم كل شيء، يتردد على صالون الكونتيسا آنتيل Untel، يجلس في الزاوية ولا يحق له أن يكشف عن هويته، وهو لم يكن ليصل إلى مثل هذا المكان المرغوب دون هذا التفصيل الذي يبقى دون أهمية ـ وهو ما يعطي لمثل هذه المواقف طابعها العبثي.

لقد أصبح اليهود الذين كان يُرَدّ الموقف المتصلب منهم إلى «طبعهم الشيطاني الغامض» الناتج عن «تبديل القناع»، شديدي الحساسية حيال ما يتصف به الوجود الإنساني من طابع مسرحي. وإذا ما قرأنا تحليل سيمل في هذا المجال، إنطلاقاً من هذه الحساسية ينكشف لنا مدى صوابيته:

«إننا لا نفعل فقط ما ترغمنا عليه نوازل القدر والحضارة من الخارج. إننا نمثل حكماً شيئاً ما لا يمثل حقيقتنا.. من النادر جداً أن يحدد الإنسان نمط كينونته حصراً انطلاقاً مما يعتبره الأكثر حميمية في وجوده. فغالباً ما نقوم بملء شكل موجود قبلاً بأسلوبنا الشخصي في الوجود. وهناك أيضاً ملاحظة أخرى: فالإنسان يعيش غيرية متشكلة أصلاً بوصفها محوراً رئيسياً لتطوره المتروك لذاته، غير أنه لا يتخلى رغم ذلك بصورة كلية عن كينونة هذا التطور: إنه يملأ هذه الغيرية بإنيته الوجودية ويتحكم بتياراتها المنبثة بعروقه ويستقبل آثارها في بنية مخصوصة تميّز عمق وجوده، وذلك رغم أنها تتدفق في مجرى مرسوم سلفاً ـ إنها المرحلة الأولى من الفن المسرحي... ومن هذه الحيثية فإننا جميعاً ممثلون بمعنى ما».

وكذلك وصل هلمونت بلسنر Helmut Plessner انطلاقاً من «انتروبولوجيا الممثّل» إلى الانتروبولوجيا بصيغتها العامة. أي إن الإنسان لا يعيش ببساطة مثل الحيوان المرتكز إلى جسمه. بل إنه يحاول، على العكس من ذلك، أن يبتعد عن هذا التركز، وإن لم يستطع تخطيه كلياً. أي إنه يرى نفسه مرغماً دوماً على التصرف تجاه ذاته وتجاه الآخرين، وأن يعيش حياةً يخرجها هو بنفسه انطلاقاً من قواعد الإخراج التي يمليها عليه المجتمع:

«من حيث كونه علاقة مع ذاته يبدو الممثل شخصية تلعب دوراً بنظر المشاهد وبنظره هو أيضاً. وضمن علاقة التناسب. هذه، لا يقوم الممثل والمشاهد إلا بتكريس المسافة بين الإنسان ونفسه وبينه وبين الآخرين، تلك المسافة حيث يقطع حياته اليومية..

من أين تأتي حقيقة هذا الطابع الجدي الخاص بالحياة اليومية، إن لم يكن من إدراك الإنسان أنه مكلف بالدور الذي يريد أن يلعبه في المجتمع؟ الحقيقة أن هذه اللعبة لا تسعى إلى التمثيل... فالتقاليد التي ولدنا في متنها تعفينا من رسم صورة دورنا الاجتماعي. فرغم كل شيء علينا من حيث إننا مشاهدون بالقوة لأنفسنا وللعالم أن ننظر إلى لعالم بوصفه شهيداً...».

إن الانتروبولوجيا التي تفهم الإنسان انطلاقاً من اضطراره الدائم إلى لعب دور معيّن تُستكمل دوماً بعلم الاجتماع.

فسيمل Simmel وبلسنر Plessner عملاً في ميدان علم الاجتماع إضافة إلى ماكس شيلر Max Schelet، المؤسس الفعلي للانتروبولوجيا الفلسفية.

درّس شيلر، خلال السنين الأخيرة من حياته، علم الاجتماع في جامعة فرانكفورت Francfort التي اشتهرت بأبحاثها الاجتماعية، بفضل أعمال فرانز أو پنهايمر Franz Oppenheimer وغوتفريد سالومون Gottfreid Salamon وكارل غرونبرغ Carl Grünberg وكارل مانهايم Karl Mannheim. وقد جمع ماكس هوركهايمر Max Horkheimer بين كرسي الفلسفة ومعهد البحث الاجتماعي. وحتى مارتن بيوبر Martin Buber تحوّل إلى عالم اجتماع. وفي هذا السياق نفسه حكمت الروحية اليهودية علم الاجتماع الألماني منذ عصر لودڤيك غومبلوڤيتش Ludwing Gumplowicz.

لقد شعر اليهود دون أي شك أن المجتمع هو بمثابة شيء يرتطمون به بصورة دائمة إلى حد أنهم كانوا يتمتعون بنظرة اجتماعية منذ ولادتهم. وحتى بما يتعلق بالعلوم القريبة، وكانوا سبّاقين إلى رواية موضوعهم من حيث طابعه الاجتماعي.

لقد أسس أوجين أرليخ Eugen Ehrlich وهوغو سنزهايمر Hugo Sinzheimer علم اجتماع القانون، كما تحكّم لودڤيك غولدشيد Ludwig Golscheid وهربرت سلطان Herbert Sultan بعلم الاجتماع المالي.

وبما يتعلق بسلطة المال فإن خيال بعض المفكرين اليهود قد التهب حقيقة، بصورة عامة. ويشكل ماركس، خاصة ماركس الشاب، مثلاً واضحاً في هذا المجال. وربما استخدمت الكراهية العميقة التي كان يشعر بها بعض اليهود المثقفين تجاه يهود المال كمبرر للاسامية المتسامية التي كانت لدى بعض اليهود تجاه الطبقة الاجتماعية المتمثلة بنموذج الروتشيلد. وقد كتب سيمل وهو ابن تاجر، صراحة مؤلفاً في «فلسفة المال». ولكننا نشهد حتى عند سيمل إلى جانب الاهتمام بعلم الاجتماع، اهتماماً آخر مميزاً هو أيضاً، دفع اليهود نحو فلسفة الطبيعة المستوحاة من التصوف. وقد دوّن في يومياته:

«لننظر إلى كل إنسان، لا بل إلى كل شيء أيضاً بوصفه هدفاً بذاته ـ وهكذا نصل إلى اخلاقيات كونية».

وهنا أيضاً نجد أن العلاقة بين الأخلاق والفيزياء تنعقد على أرض المصطلحات الكانطية. فقد كتب كارل جويل Karl Joël مؤلفاً حول «فلسفة الطبيعة وأصلها في روحية التصوّف». وفي العشرينات حاول دافيد بومغارد David Baumgardt إنصاف بادر Baader الذي غيّبته المرحلة الوضعية بصورة كاملة. وفي هذه الدراسة حول فرانز ڤون بادر Franz von Baader والرومنطيقية الفلسفية يجد يهودي العرق الباطني الذي يجمع النظريات التي تتناول أعمار العالم.

تلك التنظيرات التي ولدت منها فلسفة الطبيعة والتي تمتد

مـن جـاكـوب بـوهـم Jakob Böhme إلـى طـلاب مـدرسـة تيوبينجيـن Tübingen الاكـليركية (شيلنغ Schelling هيغل Hegel وهـولـدريـن Hölderlin) مـروراً بـتـقـويـة سـواب. لـقـد اكتشف ريتشارد أونغر Richard Unger من قبل، وراء هذه العلاقة المتشعبة التي أقامها هامان Hamann مع الأنوار هذا «الطابع الواقعي» الذي يميّز التصوف البروتستانتي، وهو يختلف عن التصوف الروحاني في القرون الوسطى من حيث إنه يرى الله كأصل للطبيعة. ولا تخلو فلسفات الطبيعة التي وضعها شيلر Scheler وبلسنر Plessner من بصمات هذا التراث. إذ رغم كل ما أخذاه عن مختلف العلوم التي استوعباها، فإنهما يظلان مطبوعين بنوع من التأمل يعود إلى تصوف الطبيعة. حتى أن كوزمولوجيا شيلر تعود بشكل صريح إلى فكرة الله في الصيرورة.

إلا أن جميع هؤلاء المثقفين اليهود لم يدركوا، على ما يبدو، هذه الغريزة الخاصة التي دفعتهم في هذا السبيل التراثي (المخصوص). لقد نسوا ما كان يعرفه الجميع في أواخر القرن السابع عشر: ففي ذلك العصر أقدم جوهان جاكوب سبيث Johann Jakob Spaeth تـلـمـيـذ بـوهـم Bohme الـمـتـصـوف، مفتوناً بذلك التطابق بين عقيدة معلمه واشراق اسحاق لوريا Isaac Luriaعلى اعتناق اليهودية. وبالمقابل عندما ذهب القس البروتستانتي فريدريش كريستوف أوتينغر Friedrich Christoph Oetinger، الذي قرأ كل من هيغل وشيلنغ وبادر

Baader كتاباته، إلى المتصوف الكابالي كوپل هيخت Koppel Heeht في غيتو فرانكفورت طالباً السلوك في التصوف اليهودي اجابه هذا الأخير:

«لدى المسيحيين كتاب يتكلم عن الكابال بعبارات أوضح بكثير من الزوهار».

وكان يقصد كتاب جاكوب بوهم Jakob Böhme. كان ولتر بنجامان Walter Benjamin يفكر بهذا «اللاهوت» بالضبط، عندما كتب هذه الملاحظة الثاقبة حيث قال إنه يمكن للمادية التاريخية أن تجابه أياً كان ودون اللجوء إلى أية مساعدة، شرط أن تجعل اللاهوت في خدمتها. وهذا ما حصل فعلاً على يد أرنست بلوخ Ernst Bloch.

فهو حين استخدم التصوف اليهودي ودمجه بوجهة نظر ماركسية، استطاع أن يجمع بين اهتمام علم الاجتماع وفلسفة الطبيعة ليجعل منهما نظاماً يستلهم الفلسفة المثالية الألمانية كما لا يستلهمه حالياً أي نظام آخر. وخلال صيف 1918 صدر «حس الطوبا» الذي بيّن ثغرات الماركسية المقيّدة بالاقتصاد: مثل هذه الماركسية تشبه، على حد قوله، «نقد العقل الصرف» الذي لا يستكمل «بنقد العقل العملي».

«لقد تم هنا تجاوز الاقتصاد، غير أن كل ذلك ينقصه روح وإيمان لا بد من إعداد مكان لهما. إن النظرة الفعّالة التي تتميز بحدة الذكاء قد دمرت كل شيء، ومما لا شك فيه أنه كان

من الصواب تدمير العديد منها.. وكذلك كان أمراً مشروعاً أن ترفض الاشتراكية التي بولغ بالتغزل بها والتي لم تكتسب إلاّ عقلانية طوباوية، تلك الاشتراكية التي برزت من جديد في عصر النهضة من خلال الشكل العلماني لمملكة المسيح وغالباً كمجرد تمويه لا ينطوي على أي جوهر فعلي، كإيديولوجيا تعبّر عن مصالح طبقية واضحة تماماً وعن الانقلابات الاقتصادية، غير أننا في الحقيقة لا نجد في كل ذلك ميلاً إلى الطوبا أو ما يقلل من شأن هذه القيم أو ما يقودنا إلى النيل من الدوافع الدينية العميقة.. المتمثلة بهذا التوق للتحقُّق في الله والاندماج بالخير والحرية والنور telos في سياق الوجهة الالفية».

يُمثّل تصوف لوريا Luria أصل الكون بآلية انقباض وتركّز. إن الله ينقبض على نفسه أو أنه إذا جاز القول يدخل في منفى نفسه. وهذا ما يفسر سطوة المادة وقوتها وطابعها الأصيل الكامن في ممانعتها أي في كونها لا تخترق، إضافة إلى إيجابية الشر الذي لا يمكن الغاؤه بجعله انتقاصاً من الخير. كما أن هذا الأصل الغامض لا يستبعد أن يكون هو نفسه من طبيعة الله أو أنه يشكل طبيعة الله نفسها أو ألوهية بالقوة ـ روح العالم Natura naturans. يصل المفهوم الذي جعل منه بلوخ مبدأ لمذهبه المادي التفكّري إلى هذه الأعماق. إن المادة تحتاج إلى خلاصها، وذلك لأن جميع الأشياء لم تعد تخلو منذ هذه الكارثة الإلهية التي يصورها الزوهار على شاكلة

«كسرة الأواني»[10]. وقد أصبحت على حد تعبير بلوخ صوراً مشوهة عن ذاتها. وبالحقيقة كانت مسيرة العودة إلى العرش استكملت عندما أسقط آدم العالم وطرد الله إلى المنفى من جديد. وفي هذا العصر الجديد تُرك العالم للناس أنفسهم دون أن تغيب هذه الغائية القديمة المتمثلة بخلاص الإنسانية والطبيعة وكذلك خلاص الله المخلوع عن عرشه.

وهكذا تحوّل التصوف إلى سحر باطني، وذلك لأن ظاهر الظاهر يبقى مرتبطاً بباطن الباطن. يضمن الزوهار في إحدى عباراته القديمة الخلاص شرط أن تُقْدِم جماعة واحدة على التوبة وإنجاز القصاص بصورة كاملة. وهكذا تتحول الصلاة إلى تحكم وتصبح بارزة على مستوى فلسفة التاريخ.

وفي فكر بلوخ تحلُّ الممارسة السياسية مكان هذه الممارسة الدينية. فالفصل حول «ماركس الموت ورؤيا نهاية العالم» يحمل العنوان الفرعي الآتي: «على سبل العالم، كيف يمكن للباطن أن يتحول إلى ظاهر» وإننا نجد فيه المقطع الآتي:

«لقد شكلت المادة على الدوام عنصر إكراه ليس فقط بالنسبة لمن يسعى إلى المعرفة بل بذاتها. وهي بمثابة بيت مهدم لم يجد الإنسان مكاناً فيه أبداً. الطبيعة هي ركام من انقاض حياة مزيّفة، مغتالة، فاسدة ضائعة وميتة... وحده

(10) بالفرنسية في النص الألماني: fin du siècle.

الإنسان الخيّر الذي يتذكر ويحرص على المفاتيح يستطيع في هذا الليل العدمي أن يجعل الفجر يطلع، هذا إذا لم ينجح الذين استمروا في حالة النجاسة بإضعافه وإذا أنار الله بما يكفي دربه للمخلص ووضع في قلبه نعمة الإيمان واليقين بحلول يوم الخلاص، حينها يحرك في الله القوى التي تجذبنا وتجذبه هو نفسه، قوى الملكوت السبتي التي تحمل النفس والنعمة. فينتصر حينئذ ويقضي في ظل الانتصار على هذا الحريق الشيطاني الخانق الذي يلوح من الرؤيا». في كتابه المؤلف من خمسة أجزاء حول «مبدأ الرجاء» يعطي بلوخ تفسيراً فلسفياً لهذه الرؤية المبكرة، التي تكشف بصورة أوضح من أي عمل لحقه، موقعه في تاريخ الفكر. وهو قد تخطّى شيلينغ «عصور العالم» بماركس «مخطوطات 1844»:

إن ثراء الإنسان والطبيعة بما هو الأصل الحقيقي لا يوجد في البداية بل في النهاية، ولن يأتي إلا حين يصبح المجتمع والوجود جذرين، أي حين يعودان إلى جذرهما نفسه. والحال أن جذر التاريخ ليس إلا الإنسان العامل والمنتج الذي يصيغ المعطيات ويتجاوزها. وعندما يتوصل الإنسان إلى الإمساك بمصيره ويؤسس الوجود في متن ديمقراطية حقيقية تخلصه من الغفلة وعدم امتلاك الذات، سوف يشهد العالم ما يشبه شيئاً ما يزال في طور الطفولة بنظر الجميع وحيث لم يتواجد أحد من قبل: موطن الإنسان أو مسقط رأسه.

بما أن بلوخ يعود إلى شيلنغ Schelling وبما أن شيلنغ

استعاد حين انطلق من روح الرومنطقية أرث الكابال في الفلسفة البروتستانتية التي طبعت المثالية الألمانية، تبدو العناصر اليهودية التي تدخل في فلسفة بلوخ من هذا المنطلق عناصر المانية أصيلة، هذا إذا صح أصلاً أن نقيم مثل هذه التمايزات، التي تجعل أي تصنيف من هذا النوع أمراً مضحكاً.

ومثلما صاغ بلوخ Bloch انطلاقاً من روحية شيلنغ Schelling وبلسنر انطلاقاً من روحية فيخته مثاليتهما الألمانية وأثبتا من خلال احتكاكهما بالعلوم الحديثة تحليلات بعض المؤلفين الذين سبقوا عصرهم، قام بعض المفكرين، الذين كانوا يهوداً هم أيضاً، من أصدقاء ولتر بنجامان بإيصال جدلية العقل حتى نهاياتها، وذلك كون البدء باستمرار يسمح بشكل ما بالتطلّع إلى النهاية التي ما تزال منتظرة. هؤلاء هم تيوردور آدورنو Theodor Adorno، ماكس هوركهايمر Max Horkheimer، وهربرت ماركوز Herbert Marcuse، وجورج لوكاش Georges Lukàcs الشاب الذي سبقهم على هذه الدرب.

ولكن حيث يبدأ التفكّر الفلسفي ينتهي هذا العرض البسيط وهو ما كانت تنحصر به مهمتي(11). وقد ترددت قبل أن اضطلع بها. إذ أفلا يؤدي هذا العمل، ورغم النوايا الحسنة التي

---

(11) Shevirath ha Kélim, «كِسرة الأواني» ترمز إلى الانفصال بين الخير الشر.

دفعتني إليه، إلى تعليق نجمة داود مرة أخرى على المنفى والمجزرة؟ منذ 15 أو 16 سنة كنا جالسين أمام أجهزة الراديو نستمع إلى النقاشات التي دارت في محكمة نيورنبرغ، فيما لجأ آخرون بدل أن يلتزموا الصمت حيال الفظاعة، إلى الطعن بشرعية المحاكمة، والخوض في مسائل تتعلق بأصول المحاكمات والصلاحيات، وقد أدّى ذلك إلى جرح ما يزال مفتوحاً.

ولئن لم نكن في تلك المرحلة منغلقين بقدر ما كان عليه الجيل الذي سبقنا، على واقع هذه الحالة اللاانسانية التي تمت بمسؤولية جمعية، فإن ذلك لا يعود بالتأكيد إلا إلى عمرنا الحساس والعطوب. وللسبب نفسه ظل ما اسمي بالمسألة اليهودية بمثابة ماضٍ حاضر جداً، إلا أنه لم يكن، لذلك بالضبط، الحاضر بوصفه حاضراً. لقد كان هناك عائق فعلي أمام أية محاولة للتمييز، وإن على مستوى اللغة، بين اليهود وغير اليهود، بين ما هو يهودي وما هو خلافه: فرغم أني عكفت خلال سنوات على دراسة الفلسفة كنت أجهل قبل الشروع بهذا العمل أصل أكثر من نصف المفكرين الواردة أسماؤهم هنا. أما الآن فلم أعد أقبل بمثل هذه السذاجة.

منذ حوالي 25 عاماً كان باستطاعة رجل القانون الألماني الأشد ذكاء ونفوذاً، كارل شميت، وهو من أشهر النازيين أن يفتتح مؤتمراً علمياً بهذه الكلمات الفظيعة:

«لا بد لنا من تخليص الروحية الألمانية من كل هذه

التزييفات اليهودية، من تزييف مفهوم الروح الذي سمح لبعض المهاجرين اليهود أن يعتبروا خطيئة ضد الروح ونيلاً من الفكر هذه المعركة العظيمة الذي خاضها الحاكم (النازي) يوليوس ستريشر Hulius Streicher»[12].

افترض انكم تعلمون من هو يوليوس ستريشر. وقد رد في ذلك الحين، هوغو سينزهيمر Hugo Sinzheimer من معتقله الهولندي في كتاب خصصه لليهود الذين برزوا كشخصيات كلاسيكية في إطار العلوم القانونية في ألمانيا.

وهو يتوجه في الخاتمة، بالضبط إلى كارل شميث المذكور:

«إذا أخذنا بالاعتبار أصل النشاط العلمي الذي قام به اليهود في عصر التحرر، لا يمكننا أن نتكلم عن تأثير الروحية اليهودية على الأعمال العلمية في ألمانيا.. فإننا لم نشهد دون أي شك، انتصاراً أكبر، في إطار الحياة الفكرية، من ذاك الذي تحقق في المانيا حين فتح الغيتو أبوابه وتلاقت القوى الروحية اليهودية التي ظلت مكبوتة طويلاً مع اعلام الحضارة الألمانية في ذاك العصر. إن الروحية الألمانية هي التي أسست للتأثير اليهودي».

---

(12) كتبت هذه العمل لإذاعة المانيا الشمالية التي سبق أن خصصت سلسلة من الحلقات «سِيَر من التاريخ الثقافي لليهود في ألمانيا». وقد طلب تيلو كوخ Thilo Koch الذي بادر إلى إعداد هذه السلسلة، من جميع المشاركين، الاشارة في ختام كلمتهم إلى ما شعروا به وهم يكتبون موضوعاتهم.

من المهم فعلاً أن نثبت مرة أخرى صحة هذه الملاحظة التي تبدو دقيقة فعلاً، بالنسبة لمصير الفلسفة اليهودية، ولكن من المهم أيضاً أن نشير إلى أنها لم تتحرر من وجهة الخصم وأنها ما تزال تستبطن اشكاليته، والواقع أن إشكالية العداء للسامية قد حُلت منذ ذلك الحين من تلقاء ذاتها. لقد وجدنا حلاً لها بالتصفية الجسدية. ولذلك لم تعد المشكلة تتمثل بحياة اليهود أو باستمرارهم على قيد الحياة، أو بتأثيرهم هنا أو هناك.

لم يعد الأمر يتعلق إلا بنا نحن إذ بالنسبة لحياتنا ولاستمراريتنا أصبح الإرث اليهودي ضرورياً للروحية الألمانية. ففي اللحظة نفسها حيث بدأ بعض الفلاسفة والعلماء الألمان «بتنقية» هذا الإرث انكشف ذلك الالتباس العميق الذي يعكس بما هو خطر ارتداد الجميع إلى البربرية، وبصورة مقلقة جداً، ما للروحية الألمانية من أعماق مبهمة. إن أرنست يونغر Ernst Jünger ومارتن هيدغر Martin Heidegger، وكارل سميث Carl Schmitt يمثلون عظمة هذا الفكر، إلا أنهم يكشفون أيضاً ما ينطوي عليه من مخاطر، إذ اقدامهم على قول ما قالوه عام 1930 و 1933 و 1936 لم يكن على سبيل الصدفة. وأن لا نجد تحليلاً ناجزاً لمثل هذا التصوف بعد مضي ربع قرن يكشف مدى الحاجة الملحة إلى تفكر يطال عمق الأشياء..

وبالعلاقة مع هذه الروحية الألمانية المشؤومة لا بد لهذا التفكر أن يقوم في ذاته بقسمة مع ذاته لكي يستطيع أن يصدر

حكماً على نفسه: يجب أن لا يتمكن مرةً أخرى من تجاوز الـ Rubicon ولو لم يوجد تراث يهودي ـ ألماني كان علينا اليوم أن نبتدعه لأنفسنا. غير أنه يوجد فعلياً. ولكن بعد أن دمرنا أو قتلنا ممثليه الأحياء، أو حتى وصل بنا الأمر، في ظل مناخٍ من المصالحة السهلة، إلى اعتبار أن المغفرة والنسيان قد شملا كل شيء (وذلك لكي يبلغ بهذه الطريقة ما لم يستطع العداء للسامية بلوغه)، ها إننا نجد أنفسنا نواجه سخرية التاريخ التي ترغمنا على إعادة طرح المسألة اليهودية بدون اليهود.

لقد اضحت المثالية الألمانية التي نشرها المفكرون اليهود خميرة طوبا نقدية، نجد التعبير الأدق عن هدفها في هذا المقطع من الحكمة الأخيرة في الـ «Minima Moralia»[13]. الذي يطغى عليه أسلوب كافكا Kafka:

«تعتبر الفلسفة التي ما تزال تسمح اليوم بالاضطلاع بمسؤولية مواجهة اليأس، بمثابة محاولة للنظر بجميع الأشياء بلحاظ الخلاص. إنَّ نور المعرفة لا يأتي إلا من النور الذي ينشره الخلاص في العالم: أما كل ما عدا ذلك فليس سوى تركيب بَعدي لا يدخل إلا في نطاق ما هو تقني صرف. علينا أن نفتح سبلاً للتبصر بحيث يكتشف العالم أنه غارق في الغفلة وممزق وأنه سيظهر يوماً على ما هو عليه من احتياج

---

(13) مرافق هتلر من 1922 إلى 1939 مدير مجلة Der Stürner المعادية للسامية، وقد تميّز ستريشر بعدائه الشرس لليهود وبساديته المنفرة.

وتشويه وذلك عندما سينكشف بنور المسيح الآتي. أن نفتح مثل هذه السبل دون تعسف أو عنف وبمجرد الاحتكاك الحدسي بالأشياء هو الشيء الوحيد المهم بالنسبة للفيلسوف. وهو أبسط الأشياء، وذلك لأن ما آل إليه العالم يتطلب حكماً مثل هذه المعرفة، خاصة وأن السلبية الناجزة، التي غالباً ما تلتقطها العين بمجملها فجأة. تطابق نقيضها وهو يُكتب وكأنما في المرآة. غير أن ذلك يبدو أيضاً في لحاظ آخر، مستحيلاً تماماً كونه يفترض وجودَ حيزٍ لا يخضع لسنن الوجود، على الأقل وجودَ حيزٍ صغيرٍ جداً يتمتع بهذه الصفة، فيما تتمثل المعرفة الممكنة فعلياً بما لا بد من انتزاعه من الواقع ليكون له وزنٌ ما، وهي لذلك لا تخلو من التشويه نفسه ومن العاهة نفسها اللذين تسعى إلى الخلاص منهما. وبقدر ما يجهد الفكر إلى رفض وضعه النسبي باسم المطلق يقع في العالم ويستسلم له، غارقاً في الغفلة مع كل ما يترتب عن ذلك من عواقب وخيمة. إن الفكر لا يصبح ممكناً إلا بقدر ما يعي استحالته الذاتية. ونظراً لهذه المقتضيات الخاصة به، لا تعود لمسألة واقعية الخلاص أو لاواقعيته أهمية فعلية».

مصطلحات

Conception Scientiste	الصيغة العلماوية
Concepts Clefs	أمهات المفاهيم
De ce point de vue	في هذا اللحاظ
Doctrine philosophique	عقيدة فلسفية
Historiographique	التاريخية الوصفية
Légitimation	شرعنة
Méta-Communicationnel	ما فوق اتصالية
Personalisée	متشخّص
Phénoménologie herméneutique	الظاهراتية التأويلية
Philosophie des origines	فلسفة الأصول
Processus objectif	الاوالية الموضوعية
Réflexion philosophique	التفكر الفلسفي
Transcendantal	استعلائي

المحتويات

الفلسفة الالمانية والتصوف اليهودي

كيف حكم فكر التصوف اليهودي الفلسفة الغربية الحديثة؟ إن إجابة هابرماس عن هذا السؤال تدعونا إلى الكثير من التأمل. لقد أمنّت سيادة الميتافيزيقا في الغرب توازناً بين الدين والفلسفة قوامه التجاور والتضاد.

«إن الفلسفة والدين قد اكتفيا حتى هيغل بالاضطلاع بوظائف مختلفة». حيث كانت الفلسفة تركن إلى الحقيقة الدينية رغم نقدها لها.. ولكن بعد هيغل، بعد عصر الفلسفة الكلاسيكية، ماذا جرى؟ وأية علاقة هي التي قامت بين والفلسفة الدين؟

هذه العلاقة لا تظهر ولا تُفهَم إلا من خلال تتبع نفاذ الفكر اليهودي من الشرخ الذي أحدثه انهيار هذا التواصل المركب بين الدين والفلسفة في العصر الكلاسيكي. ولقد نفذ هذا الفكر انطلاقاً من ميزتين: التأويل والدعوة الصوفية الكابالية kabbale المتمحورة حول فكرة الخلاص.

المركز الثقافي العربي
ص ب ١١٣/٥١٥٨ بيروت - لبنان
ص. ب 4006 - الدار البيضاء - المغرب